

CONTENIDO

Vol. 5, núm. 10, septiembre 2022-febrero 2023
https://encartes.mx
ISSN: 2594-2999

TEMÁTICAS

REALIDADES SOCIOCULTURALES



ENCARTES MULTIMEDIA

ENTREVISTAS

DISCREPANCIAS



RESEÑAS CRÍTICAS



DIRECTORIO









Encartes, año 5, núm 10, septiembre 2022-febrero 2023, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luís, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosi, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente.



TEMÁTICAS

(IN)SEGURIDAD Y GÉNERO EN AMÉRICA LATINA: ESTRATEGIAS, PRÁCTICAS Y CULTURA[1]

(IN)SECURITY AND GENDER IN LATIN AMERICA: STRATEGIES, PRACTICES AND CULTURE

Claudia C. Zamorano Villarreal*
Guénola Capron**

Tenía 11 años y un tipo pasó en una bicicleta y me apretó un seno. Una señora en la calle me culpó por llevar esa blusa.

En un autobús de largo recorrido, me desperté con la mano de un barbudo bajo mi falda, sus dedos entre mis piernas.

En el metro, un imbécil me tocó por todas partes y se masturbaba. Nadie me ayudó aunque lloré y grité. Tenía 16 años.

En el camión un tipo siempre buscaba repegármela, un día me harté y le di un codazo, todo mundo me miró a mí y no a él.

A mis 9 años en el trolebús, me avergüenza tanto que no soy capaz de compartirlo públicamente (Reina, 2016).

[1] Las autoras de esta introducción agradecemos la atenta lectura y sugerencias bibliográficas de Sara Luna y Ruby Peñaranda.

* CIESAS Ciudad de México.
** UAM-Azcapotzalco.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 1-16
Recepción: 13 de junio de 2022 • Aceptación: 14 de julio de 2022
https://encartes.mx





Estos son cinco de los más de cien mil testimonios que se acumularon en cuestión de semanas tras la convocatoria de twitter *#MiPrimerAcoso,* publicada en marzo del 2016, un poco antes del 8 de marzo, es decir, de la primera gran marcha contra la violencia de género que se organizó en veinte ciudades de México. Es fácil percibir el nivel de violencia de cada una de esas vivencias que sin duda marcaron para siempre la memoria de esas niñas y jóvenes, sus geografías del miedo, las rutas permitidas, los lugares y los horarios donde sus cuerpos femeninos parecieran fuera de lugar.

Así crecemos y nos educamos –es decir, aprendemos a habitar la ciudad– la mayor parte de las mujeres de este país, donde en los últimos años el feminicidio y la desaparición forzada han tomado dimensiones trágicas. Sin embargo, el acoso sexual callejero contra las mujeres no es sólo un fenómeno mexicano, ni siquiera latinoamericano. En junio de 2015, la Universidad de Cornell y Hollaback! –un movimiento internacional contra el acoso sexual callejero– a partir de 16 600 entrevistas realizadas a mujeres de veintidós países, concluyeron que entre 80 y 90% de ellas han sufrido acoso sexual en espacios públicos, 84% de ellas lo experimentaron antes de los 17 años (The Worker Institut, 2015). Empero, si bien se trata de un fenómeno global, cada país, quizás cada ciudad, tiene, si no sus propias expresiones, sí sus propias intensidades y frecuencias: 95% de las mujeres argentinas reportaron haber sido objeto de acoso por la primera vez antes de los 17 años; 79% de las canadienses comunicaron haber sido perseguidas por un hombre o un grupo de hombres; 47% de las mujeres de la India informaron haber sido víctimas de algún exhibicionista; 80% de las sudafricanas cambiaron su manera de vestir para evitar el acoso callejero; 66% de las mujeres alemanas declararon haber sufrido tocamientos o caricias de desconocidos (The Worker Institute, 2015).

El fenómeno también está lejos de ser nuevo. El acoso sexual contra las mujeres y niñas en espacios públicos –desde miradas y palabras lascivas, hasta tocamientos, violaciones, feminicidios y desapariciones forzadas (ONU Mujeres, 2019)– es un fenómeno tan añejo como velado y normalizado; por eso es tan difícil hablar de sus tendencias en términos cuantitativos. Sólo recientemente, junto con otros tipos de violencia contra las mujeres, ha empezado a ser visibilizado por amplios y variados movimientos feministas interconectados a escala global. En varios países de América Latina, la legalización del aborto así como las manifestaciones y legislaciones por una sociedad libre de violencia contra las mujeres han

sido de los logros más significativos en materia de movimientos sociales contemporáneos. Gracias a esto, el acoso callejero se ha convertido en un punto no sólo de atención, sino también de tensión y polarización entre academia, sociedad, medios de comunicación, legisladores y tomadores de decisiones.

En este contexto, las academias feministas han abordado de manera fecunda el estudio de la relación entre mujeres y ciudad. En el continente americano, algunos de los principales focos de atención se han centrado en las experiencias y los efectos psicológicos del fenómeno en las mujeres (Massey, 1994; McDowell, 1999); la influencia de la arquitectura, el urbanismo y el entorno urbano tanto en la exacerbación (Lindón, 2006; Sánchez y Ravelo, 2013) como en la posible solución del problema (Falú, 2011); las prácticas de movilidad urbana de las mujeres (Jirón y Zunino, 2017; Alvarado, 2021); el *continuum* de violencia que se establece en una relación entre puertas afuera y puertas adentro del hogar (Koonings y Kruijit, 2007); las motivaciones o los impulsos que llevan al hombre a violentar a la mujer en el espacio público (Segato, 2003).

Sobre la base de estos conocimientos, la pregunta guía del presente *dossier* trata de entender cómo las mujeres lidian con la inseguridad urbana, se protegen y luchan contra ella en América Latina. Es una pregunta que contestamos mediante seis artículos, todos escritos por mujeres que, ya sea desde la sociología, la geografía, la comunicación o la antropología, movilizan técnicas cualitativas de observación. Uno de estos trabajos se desenvuelve en las periferias de la ciudad de La Plata, en Argentina, mientras que los otros cinco se centran en varias ciudades mexicanas: Puebla, Guadalajara, México y tres municipios de su zona conurbada: Coacalco, Tultitlán y Ecatepec. Más allá de la diversidad geográfica de los trabajos, observamos también una diversidad en los perfiles socioeconómicos de las mujeres que colaboraron en las diversas investigaciones: jóvenes y adultas; de clases medias, medias altas y de grupos populares; profesionales, estudiantes universitarias, vendedoras en mercados, amas de casa.

Si bien les invitamos a adentrarse en cada uno de los trabajos y entender los aportes que hacen a la simple pregunta de qué y cómo hacen las mujeres para lidiar con la inseguridad urbana, protegerse y luchar contra ella, también queremos invitarles a una lectura transversal que permita establecer sobre la mesa de discusión las bases para una antropología de la (in)seguridad urbana con perspectiva de género. Esa perspectiva deberá



ser capaz de analizar en qué medida tales prácticas y estrategias, que pueden ir desde la sumisión hasta la organización colectiva, transforman en lo más profundo –a contrapelo y plagadas de contradicciones, inmanencias y retos– la relación cultural de las mujeres con la ciudad.

Con esta mira, primero evocaremos el recorrido intelectual que nos llevó a nuestra pregunta central, después presentaremos brevemente los contenidos de los trabajos, para finalmente resaltar algunos de los aportes y establecer algunas de las preguntas que la lectura transversal de los trabajos nos ofrece.

I

La necesidad de dedicar un número especial a la relación entre la (in) seguridad urbana y el género surgió en el seno de un proyecto de investigación más amplio que abordaba la privatización de la seguridad pública en contextos metropolitanos.[2] Nos preguntábamos cómo, en el contexto de inseguridad y violencia generalizadas en las metrópolis mexicanas desde los años noventa, la seguridad pública, que en principio era responsabilidad del Estado, empezó a ser producida por agencias privadas.[3] Nos interesaba conocer los retos que este fenómeno representaba en la sociedad, la cultura y el espacio urbano, enfocándonos hacia la fragmentación socioespacial, la producción y la gestión del espacio urbano, el surgimiento y profundización de nuevas otredades y la exacerbación de la desigualdad entre aquellos que tienen recursos para comprar un servicio de lujo y los que tienen que conformarse con lo que les ofrece el Estado (Zamorano y Capron, 2013; Capron, 2019).

Además de atender estos problemas, la investigación reveló varias aristas del fenómeno que desestabilizaban nuestra propia mirada y obligaban a establecer nuevos cuestionamientos. Entendimos, por ejemplo, que la privatización de la seguridad no sólo implica la intervención de agentes que producen servicios y dispositivos de seguridad con fines comerciales, sino también una multiplicidad de agentes que realizan estas actividades

---

[2] Proyecto de Ciencia Básica Conacyt "Privatización de la seguridad pública en espacios metropolitanos: retos institucionales, sociales y territoriales" (256241), bajo la coordinación de Claudia Zamorano (CIESAS) y Guenola Capron (UAM-A).

[3] Entre 1989 y 2014 el número de empresas registradas ante las autoridades se multiplicó 18 veces, pasando de 210 a 3 834 empresas (Zamorano, 2019: 485).

para fines de autoconsumo (por vía individual o en la formación de comités vecinales y grupos de autodefensa urbanos). Por otro lado, reconocimos que, al mismo tiempo que se multiplican los agentes que producen servicios y dispositivos de seguridad, el Estado no se retira del sector, más bien interviene con nuevas lógicas, como el involucramiento de las fuerzas armadas en la seguridad pública o como las tácticas de coproducción que "implican activamente a las comunidades en la prevención integral de la violencia y la delincuencia" (Agudo, 2016: 224). Asimismo, nos convencimos de que el aumento de la percepción de inseguridad no mantiene una relación directa con el incremento de la criminalidad, sobre todo porque "los medios de comunicación y la legitimidad del Estado desempeñan un papel importante en la regulación de los sentimientos de inseguridad" (Zamorano y Moctezuma, 2019: 6). También descubrimos que lo que está en juego no solamente son la tensión y las contradicciones que pueden generarse entre lo público y lo privado, sino más a fondo, entre lo legal y lo ilegal, lo formal y lo informal, lo legítimo y lo ilegítimo (Zamorano, 2019). Finalmente, desestabilizando las operaciones binarias, percibimos que la categoría de lo seguro puede mutar fácilmente hacia lo inseguro, dependiendo de los contextos y los agentes sociales involucrados. De ahí la idea de insistir sobre el concepto de (in)seguridad.

Este conjunto de evidencias impuso la necesidad de formular una nueva pregunta de investigación, a la vez más simple pero más amplia: ¿cómo los habitantes de las ciudades latinoamericanas se protegen en estos contextos de inseguridad y violencia?[4]

II

Ante esta pregunta, la cuestión de género reveló imaginarios, miedos, cartografías, prácticas y estrategias profundamente particulares que era imprescindible poner en perspectiva. ¿Cómo entender la particularidad que introduce la dimensión de género en el debate sobre la (in)seguridad urbana? Presentaremos en un primer momento las síntesis de las contribuciones de las autoras, para después ofrecer algunos puntos de reflexión a

[4] Con tal pregunta, a principios del 2019 convocamos un coloquio internacional intitulado *Protegerse en medios urbanos: dispositivos, imaginarios y servicios de seguridad*. Entre los principales resultados se encuentran: Zamorano y Moctezuma, 2019; Zamorano, Capron y Díaz Cruz; en prensa.



partir de una mirada transversal, los cuales apuntan hacia la construcción de una antropología de la (in)seguridad con perspectiva de género.

Sin duda Paula Soto es una pionera en México en el abordaje de la relación entre ciudad y género desde una perspectiva interseccional. En este número, su artículo "Geografías del miedo de las mujeres en la ciudad. Evidencia empírica en dos ciudades mexicanas" muestra que la perspectiva feminista sobre la inseguridad urbana ha enfatizado las relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres. Analizando los casos de Puebla y Guadalajara a través de encuestas y grupos de discusión con mujeres, la autora señala que el temor que tienen en el espacio público urbano no es sólo el resultado de un diseño espacio-ambiental deficiente (espacios abandonados, sucios, mal iluminados, angostos…), como varios autores insisten. También es producto del poder que expresan los hombres sobre las mujeres a través del acoso callejero y la violencia sexual que cosifican el cuerpo femenino. La visión feminista nos recuerda la dimensión subjetiva, corporeizada, emocional, de la inseguridad. El artículo de Paula Soto insiste en las huellas sensoriales que dejan estas violencias en el cuerpo y la mente de las mujeres como experiencia traumática. Según la autora, el miedo espacializado conforma paisajes y geografías emocionales con los que las mujeres desarrollan al menos tres estrategias en relación al espacio urbano: de evitación, autoprotección y enfrentamiento.

Miriam Bautista, en "Las chicas ya no quieren divertirse: violencia de género y autocuidado en la zona conurbada a la Ciudad de México", se centra en las experiencias de violencia y acoso sexual narradas por mujeres jóvenes de grupos populares en la parte norte de la Zona Metropolitana del Valle de México, que suele ser denominada "corredor de la trata" por la cantidad de feminicidios y desapariciones forzadas de mujeres que ahí ocurren. La autora muestra que, si bien las mujeres se sienten vulnerables en el espacio público y encuentran seguro su entorno familiar, la violencia contra ellas se desata tanto afuera de sus casas como adentro. A pesar de ser víctimas del poder machista, naturalizan la violencia y se sienten responsables de las agresiones, a veces feminicidas, que se ejercen contra sus cuerpos por salir por la noche, ir al antro, vestirse de manera provocativa, irse por lugares obscuros, etc. Estos discursos sobre la culpa modelan sus subjetividades y las conducen a la adaptación de estrategias de repliegue o de evitación. Así, las mujeres entrevistadas suelen encerrarse en sus casas y limitar sus prácticas de ocio, sobre todo las nocturnas.

Se suele decir que el espacio público, en particular la calle, es *de todos*, pero es sobre todo de los hombres. El artículo de Lorena Umaña, "Habitar y transitar la ciudad de México: representaciones sociales de jóvenes universitarias", propone revisitar esa aserción para analizar las experiencias y las representaciones de estudiantes universitarias de la Ciudad de México, cuando toman el transporte público y tienen que pasar de un sistema de transporte a otro. Analizar el significado de ser mujer en el transporte público, así como las formas de habitar el espacio público, permite a la autora insistir en los temores de las mujeres y, en particular, en las desigualdades, exclusiones y autoexclusiones que experimentan en la ciudad. Umaña observa que sus interlocutoras se preguntan cómo esto afecta su ciudadanía y su derecho a la ciudad, a vestirse como quieren, a estar en la calle en cualquier momento del día o de la noche y a disfrutar del espacio público. Así, estas jóvenes, contrariamente a las entrevistadas por Miriam Bautista, cuestionan y retan la naturalización de la violencia y la exclusión que sufren en el espacio público.

El artículo de Gabriela García y Carmen Icazuriaga va en el mismo sentido. En la Ciudad de México, las autoras analizan las estrategias de mujeres jóvenes profesionales, de clase media y media alta y con educación superior, para desplazarse en un entorno percibido como hostil y peligroso. El uso de las tecnologías de información y comunicación –sobre todo de las aplicaciones a las que pueden acceder mediante sus teléfonos inteligentes para indicar su ubicación, avisar cuando salen y llegan, etc.– resulta una manera no sólo de protegerse a sí mismas, sino de proteger a sus congéneres en un acto de sororidad. Si bien las entrevistadas confiesan que no saben lo que harían en caso de que se presentara un problema, estas prácticas les ayudan a sentirse seguras durante sus traslados, pues generan copresencia e interdependencia (digital) y redes de seguridad. No se quedan inertes frente al peligro, se movilizan, desarrollan capacidades y todo un conjunto de saberes que les permitan desplazarse dentro de la ciudad. En la medida de lo posible, son actoras de su propia seguridad.

Estos trabajos muestran un abanico de prácticas de autoprotección que van desde el repliegue en las casas hasta la elaboración de estrategias conjuntas para protegerse entre sí durante los desplazamientos urbanos. En las estrategias y tácticas desplegadas se ponen en juego los lugares de residencia y destinos de desplazamiento, las ocupaciones y los recursos, factores que al final de cuentas tienen relación con la condición socioeco-



nómica de estas mujeres. La clase y este tipo de recursos materiales tienen un lugar importante en las estrategias de las mujeres para moverse en el espacio público y ocuparlo como lo muestran los dos siguientes artículos.

Gimena Bertoni, en "Estrategias securitarias de mujeres de sectores populares en la periferia urbana platense", muestra que, a pesar del contexto urbano desfavorable en dos asentamientos populares de la periferia de la ciudad de La Plata, Argentina, las mujeres tienen estrategias no tanto defensivas sino creativas, que les proporcionan cierta autonomía como agentes. Si bien sufren desigualdades interseccionales por ser mujeres y pertenecer a sectores sociales empobrecidos que se cruzan con una fuerte retirada del Estado y una fragmentación creciente, sortean los obstáculos que encuentran en la calle. En particular, "el otro temido" son los jóvenes de las esquinas, a quienes saludan manteniendo distancia para ganarse su respeto. El respeto, la respetabilidad, están en el corazón de la relación entre "las sociedades de las esquinas" y las mujeres, quienes negocian con el significado de la "mujer respetable". Analizar las estrategias de securización de las mujeres en estos contextos nos invita a considerarlas no como víctimas, sino como actoras de su propia seguridad e ir más allá de una visión que las ve como doblemente afectadas por el temor: el temor de las agresiones sexuales que encuentra un eco en otros temores.

Finalmente, Paola Flores, en "Estrategias de cuidado ante la violencia de género en la Ciudad de México", muestra que el miedo generado a partir de las experiencias de violencia sexual de las mujeres en el transporte y el espacio público moldea las percepciones que tienen de la ciudad. Ésta es la principal razón por la cual el miedo de los hombres no es igual al de las mujeres. Ellas perciben el espacio público como un ámbito amenazante en un contexto donde las políticas públicas para atacar el problema son deficientes. Por ejemplo, el metro, que es considerado por muchos como un transporte seguro, no lo es para las mujeres donde han vivido acoso sexual y donde se han visibilizado intentos de secuestro. Los acontecimientos de violencia afectan y limitan la vida cotidiana de las mujeres más que la de los hombres. Pese a todo, es interesante el hecho que las mujeres no sólo se protegen entre sí, como vimos en el trabajo de Gabriela García y Carmen Icazuriaga, sino que se organizan y empiezan a socializar información a través de las redes. Paola Flores profundiza en el análisis de colectivos feministas que crean talleres de autodefensa, donde se apuesta a la dimensión colectiva y proactiva para enfrentar situaciones

de violencia y perder el miedo al espacio público, a partir de la apropiación del cuerpo como primer territorio.

III

Como indicamos, la propuesta de este número temático surgió de un proyecto sobre los retos de la privatización de la seguridad pública que derivó en dos vertientes. La primera fue más allá de la tensión entre lo público y lo privado en la producción de la seguridad para abordar más ampliamente los imaginarios, dispositivos y prácticas desarrolladas por la población urbana para protegerse en un contexto de criminalidad e inseguridad. La segunda, haciendo eco a los trabajos de Goldstein (2010), intenta explorar las bases de una antropología de la (in)seguridad urbana capaz de reconocer las apuestas que están en juego con respecto a estos imaginarios, representaciones y prácticas en la configuración de un proyecto socio cultural.

En definitiva, lo que hay en el fondo de estos modos diversos de protegerse ante la violencia y la criminalidad de las ciudades, así como de los imaginarios, las aspiraciones y las espectralidades que de éstas emanan, es

> la producción de un nuevo sentido común, de nuevos miedos, de nuevas poblaciones peligrosas, de una reconfiguración de las otredades y, definitivamente, "de un nuevo proyecto de sociedad ajustado a ciertos valores y principios" (Suárez y Arteaga, 2016) (Moctezuma y Zamorano, en prensa).

En estos debates, el concepto de género apareció como un revelador indispensable de procesos finos de construcción de la desigualdad de acceso a la ciudad entre hombres y mujeres. Esta desigualdad está fincada en experiencias, imaginarios, representaciones, miedos y aspiraciones que parten de diversas expresiones del poder patriarcal que se ejerce sobre el cuerpo de las mujeres. ¿Cómo se refleja esto en la relación entre las mujeres y la ciudad?

Buena parte de los trabajos en América Latina que han abordado el tema señalan la escasa presencia femenina en el espacio público. Una de las explicaciones de este fenómeno se encuentra en una sobreposición entre la división familiar del trabajo y la división social del espacio urbano, que confina a la mujer al espacio doméstico y sus entornos barriales, donde generalmente se concentrará en las labores de cuidado de niños y adultos mayores; es decir, en trabajos no remunerados de reproducción



(Falú, 2020). Otra explicación se centra en el diseño urbano o el entorno que se genera justamente por la falta de diseño, mantenimiento y cuidado (véanse entre otros Sánchez y Ravelo, 2013; Fuentes *et al*. 2011).

Lo que dejan ver los trabajos aquí expuestos es que la escasa presencia de la mujeres en las calles tiene que ver también con la violencia urbana, en especial la violencia sexual que ejercen los hombres contra los cuerpos de las mujeres. Veremos en los trabajos de Paula Soto y Miriam Bautista que una de las estrategias más comunes de las mujeres para protegerse es la evitación, esa ausencia de las mujeres en los espacios y los horarios considerados como peligrosos donde sus propios cuerpos parecieran, en el sentido de Doreen Massey (1994), fuera de lugar y, precisamente por eso, susceptibles, y quizá merecedores, de sufrir violencia sexual.

Los artículos que componen este número temático no dejan duda de que los miedos de los hombres y de las mujeres a la ciudad son profundamente diferentes. Mientras que los primeros tienen miedo –con justificada razón– a la violencia, el robo, el secuestro y la desaparición, las mujeres, además de acumular esos mismos miedos, temen sobre todo la violencia sexual, que va desde la mirada lasciva o el tocamiento hasta la violación y el feminicidio.

Este miedo femenino a la ciudad es ancestral (Segato, 2003; Rubin, 1996), pero se reinventa, actualiza y naturaliza cada día. Hoy como ayer, ante la violación, la desaparición o el asesinato de tantas jóvenes y niñas en América Latina, seguimos escuchando entre los medios de comunicación, los políticos y la sociedad argumentos que culpabilizan a las víctimas: “llevaba minifalda, seguro era una *escort,* no se sabe qué hacía en ese lugar y a esas horas”.

Esto permite entender la dimensión espectral del miedo de la mujer –necesariamente intersubjetiva (Das, 2008)– y permite abordar desde un punto de vista original una paradoja que varios autores sustentan a partir de cifras estadísticas: *mientras que las mujeres presentan más temor que los hombres a la ciudad, los hombres presentan mayores índices de victimización al delito*. Una explicación ofrecida por Kessler (2011) propone que muchos de los hombres que sufren violencia en la ciudad están involucrados con algún grupo delictivo. Las mujeres, por su parte, sufren de esa violencia de manera más aleatoria. Otra explicación, que cita Gimena Bertoni en este número, retoma la dimensión espectral de la violencia contra la mujer mediante la metáfora de la sombra (Warr, 1985): esta tesis, indica Bertoni, implica

que el miedo a las agresiones sexuales tiene un efecto amplificador sobre el miedo a otros tipos de delito y obscurece las especificidades sobre la percepción de inseguridad de las mujeres.

Sin duda estas propuestas aportan a la discusión. Sin embargo, es necesario señalar, como los artículos de este número lo hacen de manera clara, que la mujer teme sobre todo a la violencia sexual, a la violación, claro –que a veces se refleja en las estadísticas–, pero también a las miradas y palabras lascivas, al exhibicionismo y al tocamiento abusivo, que generalmente pasan por el silencio y la soledad de las víctimas, como vimos en las declaraciones del *#MiPrimerAcoso* y como veremos en los artículos que conforman este número. Cuando se tome conciencia de las diferencias entre el miedo masculino y el femenino y del subregistro estadístico de todos los tipos de acoso callejero contra las mujeres, dejará de sorprender que en las estadísticas la mujer tenga más miedo que el hombre a la ciudad. Lo que debemos enfatizar es que se trata de otro tipo de miedo.

Pero las contribuciones de este número temático no se conforman con revelar la dimensión del miedo como factor que construye la relación de las mujeres con la ciudad. También enfatizan los recursos materiales y socioculturales que las mujeres despliegan para poder desplazarse y ocupar espacios públicos. Pese a la frecuencia con que se alude al autoconfinamiento en el hogar (en especial entre los grupos menos favorecidos), en muchos casos ganan la necesidad y el deseo de desplazarse en la ciudad, de hacer propios sus espacios públicos y semipúblicos, no sólo como una herramienta para poder trabajar o estudiar sino también para fines recreativos. Como escriben Gabriela García y Carmen Icazuriaga: las mujeres se niegan a que el temor siga siendo la condicionante de su movilidad.

Preguntarse sobre qué y cómo hacen las mujeres para protegerse en un medio urbano que les es doblemente adverso –tanto por la criminalidad común como por la violencia sexual– permite ver no sólo las prácticas de sumisión al orden patriarcal, sino también las formas de cuestionarlo (Lorena Umaña); esquivarlo discreta y creativamente (Gimena Bertoni) y confrontarlo de modo organizado (Gabriela García y Carmen Icazuriaga; Paola Flores). Esto no nos habla de un proyecto sociocultural único, sino de la confrontación de al menos dos proyectos que habrá que seguir estudiando, porque ahí encontramos un motor de cambio.



En efecto, la lectura transversal de estos textos revelará que, para la comprensión de la relación entre (in)seguridad urbana y género debemos observar las intersecciones entre violencia sexual, espacio urbano y miedo que actuarán de modo diverso según las experiencias, edades y recursos sociales, culturales y materiales con los que cuentan las mujeres. Asimismo, estas lecturas nos invitarán a observar otros sentimientos y emociones que emergen de la inseguridad (Kessler, 2011), como la ira, la indignación y el deseo de cambio. Sin duda, sentimientos que empiezan a ganar importancia entre las mujeres, no de modo homogéneo sino con velocidades extremadamente diversas y plagadas de contradicciones.

Dedicamos este número a nuestr@s hij@s y a su generación:
por la conquista de su ciudad.
Ciudad de México a 13 de junio de 2022



Bibliografía

Agudo, Alejandro (2016). "Encuentros ciudadanos con la policía y coproducción de seguridad entre el Estado y la familia", en María Eugenia Suárez de Garay y Nelson Arteaga Botello (ed.), *Violencia, seguridad y sociedad en México*. México: COMECSO/Foro Consultivo Científico y Tecnológico, pp. 223-250.

Alvarado, Arturo *et al*. (2021). *La movilidad y la violencia contra las mujeres en los espacios públicos de la Ciudad de México*. México: El Colegio de México.

Capron, Guénola (2019). "Coproducción de la seguridad pública en urbanizaciones cerradas del valle de México". *Nueva Antropología*, vol. 32, núm. 91, pp. 10-25. Recuperado de https://revistas.inah.gob.mx/index.php/nuevaantropologia/article/view/15998, consultado el 13 de julio de 2022.

Das, Veena (2008). "Violence, Gender, and Subjectivity". *Annual Review of Anthropology*, vol. 37, núm. 1, pp. 283-299. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094430

Falú, Ana (2011). "Restricciones ciudadanas, las violencias de género en el espacio público". *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 9, pp. 127-146. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3710895, consultado el 13 de julio de 2022.

Falú, Ana (2020, 27 de agosto). *Urbanismos feministas* [conferencia virtual]. V Foro Internacional de Intervenciones Urbanas. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=JtoL9N2wsdY, consultado el 14 de julio de 2022.

Fuentes, César, Luis Cervera, Julia Monárrez y Sergio Peña (ed.) (2011). *Espacio público y género en Ciudad Juárez, Chihuahua: accesibilidad, sociabilidad, participación y seguridad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte y Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Goldstein, Daniel (2010). "Toward a Critical Anthropology of Security". *Current Anthropology*, vol. 51, núm. 4, pp. 487-517. Recuperado de https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/655393, consultado el 13 de julio de 2022.

Jirón, Paola y Dhan Zunino (2017). "Dossier. Movilidad urbana y género: experiencias latinoamericanas". *Revista Transporte y Territorio*, núm. 16, pp. 1-8. Recuperado de https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=333051591001, consultado el 13 de julio de 2022.

Kessler, Gabriel (2011). *El sentimiento de inseguridad: sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI y Editora Iberoamericana.

Koonings, Kees y Dirk Kruijt (2007). "Fractured Cities, Second-class Citizenship and Urban Violence", en Kees Koonings y Dirk Krujit (ed.), *Fractured Cities: Social Exclusion, Urban Violence and Contested Spaces in Latin America*. Londres: Zed Books Ltd, pp. 7-22. https://doi.org/10.5040/9781350220225.ch-001

Lindón, Alicia (2006). "Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial", en Patricia Ramírez y Miguel Aguilar (ed.), *Pensar y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*. México: Anthropos y UAM, pp. 13-32.

Massey, Doreen B. (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McDowell, Linda (1999). *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.

Moctezuma, Vicente y Claudia Zamorano (en prensa). "Por una antropología crítica de la (in)seguridad urbana en México", en Ricardo Fagoaga, Anne Johnson, y Fernando Salmerón (ed.), *Antropología hecha en México*. México: Asociación Latinoamericana de Antropología y Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales.





Organización de las Naciones Unidas-Mujeres (ONU Mujeres) (2019). *Análisis comparado internacional de la legislación contra el acoso sexual en espacios públicos*. México: ONU Mujeres. Recuperado de https://mexico.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20Mexico/Documentos/Publicaciones/2019/Analisis%20comparado%2013jun2019.pdf, consultado el 13 de julio de 2022.

Reina, Elena (2016, 15 de junio). "#MiPrimerAcoso: testimonios contra el drama de la mujer en México". *El País* [sitio web]. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2016/04/24/mexico/1461457343_029902.html, consultado el 13 de julio de 2022.

Rubin, Gayle (1996). "Notas sobre la economía política del sexo." *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM/PUEG.

Sánchez, Sergio y Patricia Ravelo (2013). "Cultura de la violencia en el contexto de la vida cotidiana de la clase obrera en las maquiladoras de Ciudad Juárez." *El Cotidiano,* núm. 182, pp. 41-50. Recuperado de https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32529942005, consultado el 13 de julio de 2022.

Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Suárez, María Eugenia y Nelson Arteaga (ed.) (2016). *Violencia, seguridad y sociedad en México*. México: COMECSO/Foro Consultivo Científico y Tecnológico.

The Worker Institute (2015). "ILR and Hollaback! Release Largest Analysis of Street Harassment to Date". *ILR Worker Institute* [sitio web]. Recuperado de https://www.ilr.cornell.edu/worker-institute/blog/research-and-publications/ilr-and-hollaback-release-largest-analysis-street-harassment-date, consultado el 13 de julio de 2022.

Warr, Mark (1985). "Fear of Rape among Urban Women". *Social Problems,* vol. 32, núm. 3, pp. 238-250. https://doi.org/10.1525/sp.1985.32.3.03a00060

Zamorano, Claudia (2019). "¿Qué tan pública es la seguridad pública en México?" *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 81, núm. 3, pp. 479-507. https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2019.3.57918

Zamorano, Claudia y Guénola Capron (2013). "Privatization of Security and the Production of Space in Mexico City: Challenges for Urban



Planning". *International Journal of E-Planning Research*, vol. 2, núm. 4, pp. 59-74. https://doi.org/10.4018/ijepr.2013100105

Zamorano, Claudia, Guénola Capron y Arturo Díaz Cruz (ed.) (en prensa). *Dispositivos de seguridad: afectos, prácticas y relaciones en medios urbanos*. México: CIESAS.

Zamorano, Claudia y Vicente Moctezuma (2019). "Editorial de *dossier*. Protegerse en el Valle de México: dispositivos, imaginarios y servicios de seguridad". *Nueva Antropología*, vol. 32, núm. 91, pp. 5-9. Recuperado de https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/38563/35431, consultado el 13 de julio de 2022.

Claudia C. Zamorano Villarreal es licenciada en urbanismo y diplomada en geografía urbana, en 1999 obtuvo el grado de doctora en Ciencias Sociales con especialidad en estudios urbanos de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Desde 2000 es profesora investigadora del CIESAS Ciudad de México. Las problemáticas urbanas son su principal interés, centrándose en las prácticas residenciales de obreros y clases medias, los movimientos sociales urbanos y la antropología de la (in)seguridad urbana. En 2011 fue investigadora huésped en la City University of New York (CUNY). En 2014 su libro *Vivienda Mínima Obrera en México Posrevolucionario: apropiaciones de una utopía urbana* obtuvo el premio a la mejor investigación en Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Desde 2016 es responsable de un proyecto de Ciencia Básica del Conacyt sobre prácticas de seguritización urbana en el Valle de México.

Guénola Capron es licenciada en geografía, doctora en geografía y ordenamiento territorial por la Universidad de Toulouse le Mirail. Fue investigadora en el CNRS en Toulouse e ingresó a la UAM unidad Azcapotzalco en 2010. Fue investigadora en el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) y es asociada de esa misma institución y del LISST-Cieu (Centre Interdisciplinaire d'Etudes Urbaines). En 2020 fue profesora invitada en el departamento de geo-



grafía de la Universidad Toulouse Jean-Jaures. Su trabajo es sobre las transformaciones del espacio público bajo perspectivas como el comercio, la movilidad urbana y la seguridad. Más recientemente se ha interesado en temas de alimentación. Desde 2016 es responsable de un proyecto de Ciencia Básica del Conacyt sobre la producción material y social de las banquetas en la Zona Metropolitana del Valle de México.



TEMÁTICAS

UN MARCO ANALÍTICO PARA EL ESTUDIO DE LAS GEOGRAFÍAS DEL MIEDO DE LAS MUJERES A PARTIR DE LA EVIDENCIA EMPÍRICA EN DOS CIUDADES MEXICANAS

AN ANALYTICAL FRAMEWORK FOR THE STUDY OF THE GEOGRAPHIES OF FEAR OF WOMEN FROM THE EMPIRICAL EVIDENCE IN TWO MEXICAN CITIES

Paula Soto Villagrán*

Resumen: En este artículo se analizan las relaciones entre género, emociones y lugares, a través de la idea de geografías del miedo de las mujeres. Indago por un lado en los efectos espaciales específicos del miedo a la violencia en la vida cotidiana de las mujeres y, por otro lado, propongo algunas claves analíticas que pueden configurar un marco teórico-empírico de estas geografías del miedo desde una perspectiva de género, enfatizando los procesos geográficos que se desencadenan en la experiencia urbana. Nuestros hallazgos se encuentran respaldados por datos de dos estudios sobre acoso sexual y otras formas de violencia sexual en el espacio público en las ciudades de Puebla y Guadalajara.

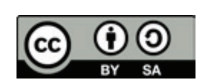
Palabras claves: miedo, cuerpos, género, espacios urbanos, paisajes.

AN ANALYTICAL FRAMEWORK FOR THE STUDY OF THE GEOGRAPHIES OF FEAR OF WOMEN FROM THE EMPIRICAL EVIDENCE IN TWO MEXICAN CITIES

Abstract: This article analyzes the relations between gender, emotions and places, through the idea of women's geographies of fear. On the one hand, I look into the specific spatial effects of fear of violence in women's everyday lives and, on the other, I propose some analytical keys that can configure a theoretical-empirical framework of these geographies of fear from a gender perspective, em-

* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 17-42
Recepción: 28 de septiembre de 2021 • Aceptación: 9 de febrero de 2022
https://encartes.mx





phasizing the geographical processes that are triggered in the urban experience. Our findings are backed by data from two studies on sexual harassment and other forms of sexual violence in public spaces in the cities of Puebla and Guadalajara, in Mexico.

Keywords: fear, bodies, gender, urban spaces, landscapes.

Introducción

En este trabajo nos interesa discutir la relación entre género, emociones y lugares. El tema que articula estos aspectos es el miedo de las mujeres y sus dimensiones espaciales y temporales en la ciudad. En este sentido, proponemos pensar el miedo como una emoción espacializada de las mujeres; es decir, una intersección entre una emoción, el miedo, y un espacio específico, la ciudad. Proponemos discutir en primer lugar cómo el miedo es relatado por las mujeres como una emoción cuyos impactos se reflejan en la movilidad urbana, los factores de riesgo vinculados y las estrategias que utilizan para enfrentar las inseguridades. Y, en segundo lugar, a partir de estos hallazgos de investigación, desarrollamos un marco analítico para el estudio de las "geografías del miedo de las mujeres", a partir de las siguientes categorías: i) dimensión física y simbólica de los espacios; ii) movilidad restringida en los desplazamientos cotidianos; iii) estrategias espaciales de negociación del miedo; iv) dimensiones corpoemocionales complejas. Esto tiene como finalidad ir desarrollando un estudio más sistemático de los efectos espaciales del miedo en la vida urbana de las mujeres y enfatizar los procesos geográficos que se desencadenan en la experiencia cotidiana.

Para tal fin, en este artículo se analizan los resultados de una investigación sobre violencia sexual en espacios públicos en dos ciudades mexicanas, Puebla y Guadalajara.[1] El texto se organiza en cuatro momentos analíticos: en un primer momento nos interesa ubicar el interés teórico por las geografías del miedo desde el pensamiento feminista, centralmente en la geografía y el urbanismo, analizando los aportes desde diferentes latitudes. En un segundo momento analítico se describen las aproximaciones metodológicas seguidas para validar los hallazgos de investigación. Un tercer

[1] Evidencia empírica del Programa Ciudades y Espacios Seguros para las Mujeres en Puebla y Guadalajara, en ambos estudios la autora de este artículo participó como responsable y líder de proyecto.

momento está dedicado a brindar un contexto estatal de la violencia para ambas ciudades. En el apartado final se proponen desafíos y horizontes a profundizar, pensando en los contextos latinoamericanos.

Las geografías del miedo. Enfoques feministas

El debate sobre la violencia y el miedo a la violencia en las ciudades angloamericanas ha sido un tema ampliamente estudiado dentro de las agendas de investigación de las geografías de género. En efecto, desde una perspectiva geográfica feminista los estudios sobre la inseguridad de las mujeres en los espacios públicos han demostrado cómo las geografías cotidianas de los hombres y las mujeres tienen diferencias claras en cuanto a los usos y significados cotidianos de los espacios urbanos (Valentine, 1989). Por otro lado, se ha demostrado la complejidad de las relaciones entre el miedo a la ciudad y las identidades sociales como la edad, la etnia y el género. Asimismo, Pain (2000) afirma que no hay respuestas fáciles a la pregunta de quién tiene más probabilidades de temer a los espacios públicos urbanos. El lugar, plantea esta autora, afecta el miedo en la ciudad en diferentes escalas, muchas personas temen a diferentes espacios en diferentes momentos y estos temores se expresan en diferentes patrones de comportamiento, como la evitación de barrios o centros urbanos percibidos como peligrosos en ciertos momentos.

Pensando en una geografía del miedo a la violencia de las mujeres desde una perspectiva posestructuralista, Metha y Bondi sostienen que las mujeres tienden a desarrollar mayor miedo a la violencia y en especial a la violencia sexual que los varones (Mehta, 1999). Por su parte, Hille Koskela argumenta que la restricción de las mujeres en el uso del espacio no es observada por las propias mujeres como una dificultad, sino por el contrario como una condición normal y natural de su vida en la ciudad. (Koskela, 1999). Finalmente, Gill Valentine (1989) ha afirmado que las mujeres desarrollan mapas mentales individuales sobre los lugares donde el miedo a un ataque sexual está interrelacionado con su experiencia del espacio y la información secundaria, por lo tanto, las mujeres aprenden a percibir el peligro de hombres extraños en el espacio público.

Desde una perspectiva feminista, Sara Ahmed (2014) realiza un aporte significativo porque, de acuerdo con sus planteamientos, miedo y espacio se estructuran mutuamente en una política espacial del miedo para las mujeres. En esta idea, el miedo asienta un sentido espacial del género,



pues confina, limita y excluye el movimiento de las mujeres en el espacio público. Lo que resulta más interesante es que se produciría una especie de sobrehabitación del espacio privado (Ahmed, 2014: 117).

En otro contexto espacial, en España se han realizado investigaciones sistemáticas sobre la relación entre inseguridad y espacios públicos. Por un lado, Anna Ortiz ha enfatizado cómo los aspectos físicos de los espacios públicos tienen efectos sobre la sociabilidad y convivencia. La autora sostiene que el diseño polivalente, entornos multifuncionales, equilibrio entre áreas de acción y reposo, la existencia de áreas de juegos infantiles, los componentes verdes, la visibilidad y la transparencia, la buena iluminación, el mantenimiento y la accesibilidad, junto a la participación ciudadana en el diseño de los espacios, son relevantes a la hora de construir espacios seguros (Ortiz, 2005). En otro orden, la diversidad de experiencias y usos del espacio público de la juventud ha sido estudiada mediante los mapas de relieves de la experiencia de jóvenes que se sitúan en diversas posiciones de género, sexualidad, etnia y clase social, demostrando que el miedo es un determinante en el uso y en el acceso al espacio público. La autora afirma que las mujeres jóvenes identifican determinados lugares, determinadas horas y circunstancias que las hacen modificar sus comportamientos; esto se ve agudizado por las condiciones de clase social, sexualidad, nacionalidad, que desde una perspectiva interseccional son observadas como formas de exclusión urbana. El concepto de interseccionalidad introducido por Crenshaw (1989) teoriza sobre las múltiples opresiones entendidas como mutuamente constituidas. Este concepto concibe el género, la etnia y la clase social como categorías interseccionadas en las que las opresiones (y privilegios) que producen son vividos de forma simultánea y, por ende, deben estudiarse de forma relacional. Un supuesto fundamental de estos trabajos es comprender profundamente cómo el espacio contribuye a producir y reproducir procesos de desigualdad e injusticia, tales como el sexismo, que se dan en los espacios urbanos.

En América Latina, la perspectiva espacial recientemente aparece en investigaciones que, bajo la preocupación por la seguridad de las mujeres en la ciudad, desde disciplinas como la arquitectura, el urbanismo y la sociología contribuyen a comprender las especificidades del continente. En este sentido se ha afirmado que la victimización femenina es más alta de lo que muchas veces se percibe, y por lo tanto invisibilizada dentro del debate público y académico (Dammert, 2007). En otra arista, se ha

hecho hincapié en el continuo de las violencias que se ejercen contra las mujeres; así, las agresiones, el acoso sexual, las violaciones, los asesinatos, tienen lugar tanto en el mundo privado como en el público, en el hogar, en las calles, en los medios de transporte (Falú y Segovia, 2007). Ahora bien, mientras en los países desarrollados el transporte público aparece como una espacialidad relevante de investigación para establecer las diferencias de género consistentes y significativas en los propósitos del viaje, la distancia del traslado, el modo de transporte y otros aspectos del comportamiento de los transportes; en América Latina aparece una reflexión más persistente que estrecha la relación entre movilidad, miedo y violencia en las experiencias urbanas de las mujeres. En esos estudios se enfatiza que las condiciones ambientales como la congestión de usuarios, el acceso deficiente al transporte público y el deterioro de instalaciones configuran condiciones específicas donde la amenaza al espacio corporal es una experiencia persistente (Rozas y Salazar, 2015; Pereyra, Gutiérrez y Mitsuko Nerome, 2018). Relacionado con lo anterior, se ha puesto atención a las políticas de transporte exclusivo para mujeres que se han implementado en Ciudad de México y otras ciudades de Latinoamérica, como una posibilidad para visibilizar el problema público de violencia sexual en contra de las mujeres (Dunckel-Graglia, 2013); también se ha documentado que la violencia sexual reportada durante la separación de vagones disminuye significativamente, sin embargo, un efecto de la segregación arroja resultados contradictorios en cuanto a la violencia física y sexual.

Un aspecto en el que convergen las diversas perspectivas feministas del miedo es el cuestionamiento de las formas particulares en que los discursos sobre la seguridad de las mujeres se han ido espacializando en la planificación de la seguridad urbana y en el diseño urbanístico. En primer lugar, una fuerte crítica se ha enfocado a no considerar el continuo espacio privado-público para comprender cómo se relacionan las violencias en ambos espacios, debido a que, desde una perspectiva de poder y exclusión, tanto el espacio público como el privado pueden ser vistos como interactuando recíprocamente. En segundo lugar, han enfatizado que hay un impacto diferenciado de la percepción del miedo y las prácticas espaciales dependiendo de categorías como la edad, sexualidad, etnicidad, discapacidad, etc. Y, en tercer lugar, se reafirma un anclaje en las emociones, afectividad y la corporeidad para comprender de mejor forma el miedo de las mujeres.



Consideraciones metodológicas y casos de estudio

Nuestros argumentos se encuentran respaldados por datos de dos estudios sobre el espacio público en las ciudades de Puebla y Guadalajara, cuyo objetivo fue producir información sobre el acoso y otras formas de violencia sexual contra mujeres y niñas en espacios públicos. Se entiende por acoso y otras formas de violencia sexual en espacios públicos como formas que se expresan de manera cotidiana mediante frases ofensivas, gestos, silbidos, tocamientos, entre otras, que tienen un carácter sexual manifiesto y que se hacen sin el consentimiento de la víctima. Incluyen formas sin contacto, tales como comentarios sexuales sobre las partes del cuerpo o la apariencia de una persona, silbidos mientras una mujer o una niña camina, exigencia de favores sexuales, observaciones sexuales sugerentes, seguimiento, exposición de órganos sexuales a alguien y formas físicas de contacto, como acercarse a alguien en la calle o el transporte público, agarrando, pellizcando, dando palmadas o frotándose contra otra persona de una manera sexual (ONU Mujeres, 2017). Algunos hallazgos sustantivos han sido publicados en ONU Mujeres (2017) y UAM-I y ONU Mujeres (2018).[2] Esto es relevante porque en la mayoría de las ciudades en México hay una carencia de información cuantitativa y cualitativa sobre el acoso y otras formas de violencia sexual que sufren las mujeres en los espacios públicos. En efecto, las encuestas dedicadas a medir la violencia tienen una cobertura geográfica limitada en el ámbito estatal y por lo tanto la información sobre acoso sexual contra las mujeres en espacios públicos en el nivel municipal son inexistentes.

En este contexto, en ambas ciudades se siguió un enfoque metodológico que articuló dos niveles de análisis que implicaron aproximarse al objeto de estudio con técnicas y enfoques mixtos de tipo cuantitativo y cualitativo. La investigación llevada a cabo en la ciudad de Puebla incluyó ocho grupos de discusión espacial (mujeres jóvenes y adultas, locatarias del mercado La Acocota, locatarias del mercado 5 de Mayo, participantes de organizaciones de la sociedad civil, mujeres adolescentes y hombres

---

[2] Se hace referencia a los siguientes documentos: "Estudio-diagnóstico. Acoso sexual y otras formas de violencia sexual en el espacio público: municipio de Guadalajara. Programa ciudades y espacios públicos seguros para mujeres y niñas en el municipio de Guadalajara" (UAM-I y ONU Mujeres, 2018), así como "Programa ciudades y espacios públicos seguros para mujeres y niñas en la Ciudad de Puebla" (ONU Mujeres, 2017).

operadores del transporte público) y se realizó una caminata exploratoria en los mercados. Además, se aplicó una encuesta a 1 598 mujeres sobre percepción y victimización por acoso y otras formas de violencia sexual en espacios públicos. Por su parte, en la ciudad de Guadalajara se reunieron siete grupos de discusión (mujeres indígenas,[3] personas con expresiones de género y orientación sexual diversa, trabajadoras, mujeres adolescentes y jóvenes, mujeres participantes de organizaciones de la sociedad civil, grupo mixto de policías y un grupo de hombres); se realizó además una caminata exploratoria con mujeres de diferentes organizaciones de la sociedad civil e instituciones para identificar los lugares del miedo. En términos cuantitativos, se aplicó una encuesta a 1 050 mujeres sobre la percepción de inseguridad y la victimización sexual.

Para efectos del análisis, utilizamos principalmente el trabajo de investigación desarrollado a través de grupos de discusión espacial. La aplicación de esta técnica sigue los planteamientos de David Seamon (1979), quien define los grupos de discusión espacial como una instancia que promueve el diálogo para compartir experiencias significativas y sobre el cual se produce una cada vez más profunda y sutil comprensión de los fenómenos. Bajo su perspectiva, indagar sobre el papel del cuerpo en los movimientos cotidianos y los vínculos emocionales entre las personas y los lugares es fundamental para comprender la experiencia humana en el espacio; para ello, una llave fundamental es la movilidad corporal (Seamon, 1979). Los temas que se desarrollaron en los grupos fueron: percepción de inseguridad, victimización por acoso sexual, descripción y significados de los lugares del miedo, estrategias de enfrentamiento, dimensión emocional del acoso sexual y otras violencias.

Algunas consideraciones sobre el contexto

En la mayor parte de los países latinoamericanos se ha avanzado significativamente en cuantificar principalmente la violencia familiar; sin embargo, la violencia en espacios públicos recientemente comienza a ser objeto de investigación. En efecto, en México sólo la Encuesta Nacional de Di-

[3] Entre las participantes del grupo discusión espacial hubo mujeres mixtecas, integrantes del pueblo chol, wixarika, mixe y totonaca. Algunas jóvenes indígenas eran universitarias, artesanas y trabajadoras.





námicas y Relaciones en Hogares (ENDIREH)[4] identifica la violencia contra las mujeres en los espacios públicos o comunitarios,[5] e indica que es sobre todo de índole sexual (INEGI, 2017). Según ENDIREH 2016, las manifestaciones de violencia de género que se producen por el uso del espacio público comprenden ofensas, abuso, extorsión, hostigamiento, acoso, agresiones de carácter sexual en sitios públicos perpetradas por cualquier persona, excluyendo al esposo o pareja y a cualquier persona del ámbito familiar. Los principales lugares donde ocurre esta violencia son calles, plazas, lugares de reunión, recreación y demás espacios comunes.

De acuerdo con el análisis de estadísticas secundarias, Jalisco es el tercer estado con mayor proporción de violencia contra las mujeres: 74.1% refirió haber sido víctima de alguna de sus formas a lo largo de la vida. Por otra parte, la prevalencia nacional de la violencia en el ámbito comunitario padecida por las mujeres a lo largo de la vida es de 38.7%, mientras que en Jalisco asciende a 48.2%. Se trata de una de las prevalencias más altas en el país; es decir, casi cinco de cada diez mujeres han sido agredidas en las calles, plazas, lugares de recreación y reunión por algún hombre sin parentesco. Resaltan los piropos groseros u ofensivos con un 34.5%; asimismo, a 17.9% las han manoseado, tocado, besado o se les han arrimado sin consentimiento, y a 17.9% le mostraron sus partes íntimas. Éstos serían los tipos de agresiones de mayor incidencia a escala estatal. El grupo de mujeres entre 15 y 24 años es el que presenta mayor victimización, seguido del rango de 25 a 34 años. A medida que avanza la edad de las mujeres, disminuye la incidencia de violencia en el ámbito comunitario. Un dato importante es que, al analizar los diferentes tipos, clases y situaciones de violencia de género en el ámbito comunitario, se puede afirmar que los

---

[4] La ENDIREH tiene como objetivo cuantificar la prevalencia, frecuencia y magnitud de los diferentes tipos de violencia de género padecidos por todas las mujeres de 15 años y más en los ámbitos familiar, escolar, laboral y comunitario.

[5] La Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belem do Pará) define la violencia contra la mujer como cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico a la mujer, tanto en el ámbito privado como en el público; es decir, en los espacios públicos (la calle, el transporte, los parques, etc.) o la comunidad (incluyendo su barrio, lugar de trabajo, así como en instituciones educativas o de salud).

niveles de violencia en Jalisco son superiores en todos los tipos que los registrados a nivel nacional (UAM-I y ONU Mujeres, 2018).

En el caso de Puebla, 35.7% de las mujeres reportaron haber sufrido algún tipo de agresión en algún espacio común, mientras que en el plano nacional la proporción fue de 38.7%. Esto es, que casi cuatro de cada diez mujeres han sido agredidas en las calles, plazas, lugares de recreación y reunión por algún hombre sin vínculos consanguíneos. Del 35.7% de mujeres que ha sufrido violencia en espacios públicos en 34.3% de los casos ha sido abuso sexual, 13.6% fue violencia emocional y 8.3% violencia física. En cuanto a la distribución de edades de mujeres según condición de violencia en el ámbito comunitario a lo largo de la vida, destaca que en el ámbito nacional mujeres del rango de edad de 15 a 24 años son las que registran mayor porcentaje de incidentes de violencia, mientras que en Puebla el mayor porcentaje se ubica en el rango entre los 25 y 34 años (ONU Mujeres, 2017).

Las geografías del miedo de las mujeres a la violencia en espacios públicos

A partir del amplio trabajo de investigación realizado en ambas ciudades, nuestra propuesta es construir un marco teórico-empírico para el estudio de las geografías del miedo de las mujeres; desarrollamos cuatro dimensiones que no son rígidas ni agotan el tema, más bien son claves de partida para aproximarse al fenómeno como un conjunto relacional de prácticas, símbolos, emociones y espacialidades que operan de manera multiescalar. Partiendo del cuerpo como un lugar y moviéndose por calles, transportes, parques, colonias, la interpretación del miedo a la violencia sexual nos sitúa en el ejercicio de análisis que pone en el centro las relaciones de poder de género que se encuentran enquistadas en el espacio público. De esta forma develamos cómo el espacio y el poder están íntimamente entrelazados.

La dimensión física y simbólica de los espacios

El significado del miedo es tanto social como espacial; es decir, se encuentra asociado con algunos lugares más que otros. Las formas en que el miedo se materializa y encarna traen a la discusión diferentes dimensiones espaciales. Una primera dimensión se centra en una descripción detallada de las condiciones físico-materiales de los lugares. De acuerdo con la investigación empírica, podemos ver que el miedo a la violencia sexual se expresa en relación

con entornos particulares. De esta forma, los pasillos muy angostos, la mala distribución de los puestos y productos, el consumo de drogas en el basurero, la acumulación de basura, la falta de vigilancia, la escasez de luminarias en los accesos, el deterioro ambiental y físico, la presencia de espacios de poca visibilidad, "laberínticos", "recovecos" y basura, son características que las mujeres mencionan en los mercados de Puebla, mientras que en el caso de Guadalajara las mujeres precisan que las aceras angostas, con obstáculos, inclinadas, o la falta de ellas, los lugares deshabitados, los entornos de obras en construcción, las calles largas donde se vuelve complicado atravesarlas, los espacios despoblados por la noche y/o con poca o nula vigilancia (por ejemplo, algunas zonas comerciales o las estaciones de bicicletas públicas) son los elementos que configuran un escenario material que queda fijado en los imaginarios sobre el miedo de las mujeres y que pueden observarse en el siguiente registro fotográfico.

Foto 1
Plaza Tapatía,
Guadalajara



Foto 2
Alrededores mercado
5 de Mayo, Puebla



Fuente: Archivos del proyecto.



Foto 3
Basura en el mercado 5 de Mayo, Puebla.
Fuente: Archivos del proyecto.



Foto 4
Pasillos estrechos del mercado La Acocota, Puebla.

Sin embargo, esta visión es parcial, porque para comprender la complejidad de la espacialidad del miedo es necesario ir más allá de la concepción del espacio como contenedor, y avanzar en la relación entre lo espacial y lo social de manera interconectada. El espacio, en este sentido, debe ser concebido como resultado de las prácticas sociales y en proceso de construcción permanente (Massey, 2005).

> Un tiempo trabajé en el Fresno, creo que es en donde más he experimentado acoso a diario; es una zona donde hay muchas fábricas y pues son zonas de carga y tráileres. No es nada amigable para un peatón que pase por ahí caminando, y yo pasaba en bicicleta, entonces era diario el acoso de los camioneros (grupo de discusión, organizaciones de la sociedad civil, Guadalajara).

> Trabajo en el seguimiento de feminicidios y hemos mostrado que ha habido un aumento de casos de feminicidios donde los cuerpos de las mujeres son



cada vez más expuestos en lugares más cercanos y públicos (grupo de discusión, organizaciones de la sociedad civil, Puebla).

Esto contribuye a desmitificar que el miedo es una cualidad esencial de la identidad de las mujeres, pero al mismo tiempo que sea una cualidad inherente a los espacios construidos; los espacios del miedo se producen a través de las prácticas sociales y las relaciones de poder (Pain, 2000). De esta forma encontramos que el miedo al lugar es relacional y queda expresado y definido en un flujo de relaciones sociales con "otros" sujetos, con los lugares y con los tiempos. Ya sea la falta de vigilancia, la presencia de comercio ambulante, el dominio espacial de grupos de hombres o las calles oscuras, estos aspectos revelan la interacción entre lo social y lo espacial. Una referencia importante en este sentido son los imaginarios construidos sobre qué lugares evitar. En esta línea de la construcción imaginaria son las noticias, los rumores, las experiencias de otras que van construyendo una valencia de género espacial de los lugares como peligrosos; ya sea concibiendo al espacio como materialidad o el espacio producido por prácticas sociales, el miedo se hace tangible e identificable.

Movilidad restringida en los desplazamientos cotidianos

La inseguridad generalizada en las ciudades estudiadas implica un impacto directo en la movilidad y en los desplazamientos cotidianos de las mujeres. En el caso de Puebla, 73.4% de las mujeres procuran andar acompañadas, 62.3% dejaron de salir de noche o muy temprano, y 54.7% cambian sus rutas de traslado (ONU Mujeres, 2017). En Guadalajara, 82.8% intentan andar acompañadas, 57.9% han dejado de salir de noche o muy temprano y 7.6% afirman haber dejado de trabajar o estudiar (UAM-I y ONU Mujeres, 2018).

Se trata aquí de que el sentido de inseguridad afecta, por un lado, los movimientos y circulación de las mujeres por el espacio y, por otro, la forma y significados que esos movimientos van asumiendo en su realización. Según el paradigma de las nuevas movilidades, las movilidades en plural se refieren a un movimiento físico observable de un lugar a otro, los significados a través de los cuales estos movimientos están codificados y finalmente la práctica experimentada y encarnada del movimiento (Cresswell y Priya, 2008). Estos tres aspectos abren el debate a la idea de cuerpos en movimiento, que no está presente en las agendas del transporte y

que desde nuestra perspectiva es clave para entender las diferentes prácticas de movilidad cotidiana de las mujeres como prácticas corporeizadas, fundamentalmente porque el cuerpo femenino es simbolizado culturalmente como vulnerable frente al acoso sexual de los hombres y, por lo tanto, regido por normas de comportamiento social de pudor, cuidado, reserva, entre otros.

Hay diferentes alternativas que ayudan a reducir las posibilidades de estar expuestas al acoso y que, en su conjunto, disminuyen la movilidad y el derecho a usar la ciudad. La forma más extrema de evitación es la reclusión hogareña, que en ocasiones llega a limitar la participación social, la recreación e incluso en algunos casos abandonar el trabajo o los estudios.

> Antes trabajaba en la noche y tuve que salirme de trabajar, porque era muy peligroso. Llegaba a las diez de la noche o diez y media y las calles estaban solas y te encuentras a cada persona que no sabes cómo va a reaccionar, porque le faltan mucho el respeto a la mujer (grupo de discusión, mujeres adolescentes, Puebla).

Siguiendo los planteamientos de Tovi Fenster, la carencia de libertad para moverse en el espacio por el encarcelamiento en el hogar puede ser entendida como una violación tan grave de los derechos humanos como la violencia física real (Fenster, 2005).

> Creo que el hecho de que tantos derechos a la vez se estén violentando tan sólo al decidir un trayecto para llegar a trabajar o para ir a una fiesta o alguna actividad, implica ya una afectación a una libertad de la persona, pero también desde el derecho a la intimidad, por ejemplo, porque tengo que pasar inadvertida o invisible para poder seguir siendo parte de esta sociedad (grupo de discusión, organizaciones de la sociedad civil, Guadalajara).

Esto resulta relevante porque podemos afirmar que las mujeres experimentan el espacio de la movilidad como algo constreñido y reducido, lo que indica que la relación entre género, movilidad y miedo está articulada con la noción de subjetividad. En este sentido, las decisiones de limitarse al usar lugares o elegir modos de transportes son frecuentemente informadas por y a través de la emoción del miedo, que condiciona las opciones de movilidad a las que pueden acceder.



En esta perspectiva que vincula movilidad y acoso sexual se reconocen varias condiciones vinculadas con la movilidad que son utilizadas por los agresores para ejercer su poder en el espacio público.

> A mí me ha tocado ver en Margaritas que hay hombres que se paran en la puerta y la mujer forzosamente tiene que pasar en ese pequeño espacio, pero él se queda parado y no se mueve por nada del mundo, entonces cuando pasa ella, la pasa rozando (grupo de discusión operadores del transporte, Puebla).

De esta forma, encontramos que los espacios físicos dentro y alrededor de las áreas de transporte público ofrecen facilidades para los acosadores tanto para encuentros planificados como espontáneos. Por ejemplo, el ruido de espacios congestionados permite acosar verbalmente gozando del anonimato, la rapidez con la que circulan los cuerpos en las zonas de transbordo facilita la persecución, la permanencia dentro de un vagón o microbús permite manejar el tiempo a un acosador, los espacios solitarios y mal iluminados en las zonas de acceso brindan mayor control y poder que se utilizan contra la víctima. En definitiva, el acoso sexual debe ser comprendido no sólo como un ejercicio de poder simbólico masculino sobre el espacio, sino también un ejercicio de poder que se posibilita por las características del espacio público.

Estrategias espaciales de negociación del miedo

Pese a la magnitud del problema de violencia sexual en los espacios públicos contra las mujeres en las ciudades de Puebla y Guadalajara, las mujeres no son simples objetos ubicados en el espacio, donde experimentan las restricciones y limitaciones. Ellas también producen, definen y en ciertas ocasiones se ubican como sujetos. Así, muchas mujeres desarrollan agencia a través de su propia negociación del peligro y reclaman el espacio activamente. En este sentido, en el discurso que relata las prácticas hay algunas narrativas que hacen referencias a estrategias individuales para evitar el acoso sexual, como si las propias mujeres fueran responsables de afrontar el problema. En los grupos de discusión espacial se pudo indagar cuáles son las estrategias que usan las mujeres para prevenir la violencia en el espacio público y cómo transmiten estas alternativas a otras mujeres.

Encontramos la presencia de tres tipos de estrategias que operan en formas y escalas múltiples, desde el cuerpo hasta lo colectivo. La primera es la conducta de evitación que hace referencia a un conjunto de estrategias usadas por las mujeres para eludir la agresión sexual (Ferraro, 1996) y la segunda serían mecanismos de autoprotección frente a la victimización sexual o de sus consecuencias (Smith y Hill, 1991) y la tercera es el enfrentamiento del acosador.

En la investigación de campo podemos observar que las principales estrategias de evitación hacen referencia a acciones como "salir acompañadas", "salir en grupo", "salir durante el día", "no ser vistas", "pasar desapercibidas", "ir de pantalón", "correr", "bajarse del transporte", "caminar rápido" (ONU Mujeres, 2017).

> Las *chavas* se llevan su ropa en la mochila para cambiarse, se disfrazan para salir y en la mochila traen lo que se quieren poner en la escuela y sacan el vestido. Si van a salir se ponen el *pants* para moverse (grupo de discusión organizaciones sociedad civil, Guadalajara).

> Antes yo iba mucho al centro, casi vivía yo en el centro, me lo conocía, pero ahora no, ahora ya es ¡otra cosa! Ahora, cada vez que voy, le digo a mi esposo "¡llévame!", entonces compro mientras mi esposo se da unas vueltas y me recoge (grupo de discusión mujeres adultas, Puebla).

En segundo lugar, entre las estrategias de autoprotección encontramos que hay mujeres que utilizan su propio cuerpo como defensa: "poner el codo" para cuidar el espacio personal o extender su cuerpo con objetos, como por ejemplo "usar la mochila enfrente". En ambos casos lo que permiten estos actos es regular las distancias y la proximidad con otros.

Asimismo, encontramos evidencia de que las mujeres usan la violencia verbal y física como forma de enfrentamiento al acosador: "decirle groserías", "golpearlos"; y también las mujeres indican que el autocuidado en los espacios públicos muchas veces las obliga a llevar algún tipo de autodefensa: "cúter", "gas pimienta", "anillo bóxer", entre otros.

> Yo me compré gas pimienta en aerosol, porque mi hermana tiene defensa personal y pues a ella le enseñan muchas cosas para defenderse y me las enseña a mí (grupo de discusión mujeres adolescentes, Puebla).



También algunas narrativas ubican una estrategia más performativa, que es muy interesante, porque muestra que el cuerpo no es pasivo. En efecto, algunas mujeres utilizan posturas y gestos expresivos para "mostrarse seguras de sí mismas". Y es precisamente este carácter performativo del acto corporal el que interpela la normatividad tradicional de género y expresa una transgresión a ella, como se observa en el siguiente relato.

> Al caminar yo trato de parecer que no siento miedo, así si voy caminando y alguien te habla y te grita yo no volteo, yo sigo caminando. Es como imponerse una como mujer, porque si no, te ven indefensa, y así vas todavía como llena de miedo, temor, y no pues también eres como una presa fácil para que te digan algo, por eso mostrarnos fuertes es clave, porque si te ven débil, te comen (grupo de discusión mujeres indígenas, Puebla).

Desde una perspectiva interseccional, la violencia sexual está arraigada en las desigualdades de género y sexualidad. Esta relación es especialmente reveladora para entender la relación espacio y cuerpo, incluso me atrevería a afirmar que la existencia femenina de las mujeres lesbianas es aún más precaria y con mayor frecuencia el cuerpo es presionado externamente y experimentado como un cuerpo marginal, lo que requiere tener mayor control sobre sus movimientos corporales, como se expresa en el siguiente extracto:

> Empecé a tomar *kick boxing* hace muchos años, porque sentía que todo el tiempo tenía que estar defendiéndome, ya ahora sé defenderme, sé dónde pegar, cómo golpear, como zafarme de situaciones de peligro. Pero es a través de los años y a través de que has tenido que pasar experiencias cada vez más fuertes que tomas la decisión y autodeterminación de prepararte y salir a la calle, porque sabes que te vas a topar con un mundo de acoso y que tienes que defenderte (grupo de discusión diversidad sexual, Guadalajara)

> Me di cuenta de que hay que ir desarrollando una especie de mecanismo de defensa, ahora que bajé mucho de peso sigo usando la misma ropa y me queda muy grande y me rapé, entonces parezco más un niño, y me he dado cuenta de que la gente no nota cuando estoy con mi novia de que yo también soy mujer, entonces no nos dicen nada y siento muchísimo alivio (grupo de discusión diversidad, Guadalajara).

En todos estos casos, podemos observar que hay diversas formas de negociar el peligro, leer los signos de peligro, ubicarse dentro del espacio y usar el poder en el espacio urbano; las mujeres muestran "agencia espacial" o, en términos de De Certeau (1996), formarían parte de una microfísica de la resistencia, que a través de una apropiación crítica y selectiva de las prácticas disciplinarias, transforman su sentido original y alteran su carácter represivo.

Tercero, es importante mencionar que la denuncia formal como una forma de ejercicio de derechos no es visualizada como una estrategia de enfrentamiento del acoso y la violencia sexual. En consecuencia, cuando se les preguntó a las mujeres si habían denunciado alguna de estas situaciones sólo dos reconocieron haber hecho una denuncia. En el caso de Guadalajara, 92.1% de las mujeres que han experimentado alguna forma de violencia sexual en los espacios públicos no denunció, y en Puebla 0.52% de las personas entrevistadas en los corredores afirmaron haber denunciado alguna de las situaciones, en los mercados fue el 0.39% y en el transporte la tasa de denuncia llegó al 4.27%. Los motivos más relevantes que indican las mujeres de Guadalajara por las que no denunciaron fueron porque no sabían que podían denunciar (22.6%), porque consideraron que no tenía importancia (17%) y porque no confían en las autoridades (16.8%) (ONU Mujeres, 2018). Para el caso de Puebla, se evidencia un componente emocional que se vincula con la no denuncia; así, la vergüenza, la culpa, desconfianza, junto a la naturalización de los hechos contribuyen a esta situación. Una mirada de conjunto nos muestra que los motivos para no denunciar se articulan con la desconfianza en las instituciones y con factores culturales que normalizan los actos de violencia sexual.

Dimensiones corpoemocionales

El miedo contribuye a configurar una geografía emocional. La importancia de las geografías emocionales ha sido visibilizada en el denominado "giro emocional", que según Nogué y San Eugenio Vela (2011) se centra en la exploración de las interacciones emocionales entre las personas y los lugares. En nuestro caso de análisis, las espacialidades de la emoción y la afectividad permiten pensar un paisaje afectivo, es decir, las emociones se depositan en los lugares, pero de igual forma, los lugares tienen la capacidad de generar reacciones emocionales. Como ha planteado Oslender, se requiere establecer una vinculación entre miedo y paisaje en relación



con el espacio social y las prácticas corporeizadas de la vida cotidiana (Oslender, 2002).

En esta construcción de una geografía del miedo en ambas ciudades se observa que la percepción del riesgo se encuentra vinculada con preocupaciones más amplias que son identificadas en un ambiente de inseguridad para las mujeres. En el caso de Puebla queda cada vez más claro con los casos de feminicidio. Según datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SNSP), Puebla es el quinto estado con más feminicidios en el país. Mientras tanto, en Guadalajara la especificidad de la violencia de género se encuentra vinculada con la presencia del crimen organizado, el narcotráfico y los enfrentamientos con cuerpos de seguridad; este contexto ha favorecido la violencia contra las mujeres y configura un paisaje del miedo que ha generalizado el sentimiento de vulnerabilidad.

Mi argumento es que aunque los miedos que experimentan las mujeres son subjetivos, sin embargo tienen una fuerte vinculación con un entorno amenazante. En consecuencia, se crea una cultura territorializada donde el sentido colectivo de desamparo y descomposición social ejerce un papel social y cultural en la vida de las mujeres. Un elemento importante de las dimensiones corpoemocionales del miedo es la dimensión sensorial, ampliamente estudiada por Sabido (2019). Esta autora utiliza la categoría de memoria sensorial en el análisis urbano y sostiene que los significados que se atribuyen a las experiencias sensoriales van construyendo un relato espaciotemporal. Para la autora, la memoria sensorial "adquiere materialidad en las narraciones que evocan sensaciones, emociones y sentimientos que, de alguna manera, *afectaron* al cuerpo y que se asocian a ciertos lugares, artefactos y personas" (Sabido, 2019: 216). Siguiendo la idea de Sabido, hay diversas sensaciones y estados afectivos que dejan una impronta en nuestra memoria sensorial y que en el trabajo de investigación realizado se pueden ubicar como huellas en el espacio; por ejemplo, en términos olfativos, el olor a orina en mercados, corredores turísticos y zonas de acceso al transporte, como se menciona en Puebla, produce la idea de que es un territorio masculino. Por otro lado, el sentido del oído interviene identificando el ruido como un factor que implica la imposibilidad de no ser oídas en caso de encontrarse en una situación de acoso: "calles con circulación rápida y ruidosa", "voceadores de transporte", "música con alto volumen en las construcciones" en Guadalajara. Tal como lo ha

planteado Cosgrove, "el olfato o el oído pueden ser mucho más potentes e inmediatos que la vista al crear las respuestas emocionales ante un lugar concreto" (2002: 64). Estos casos llaman la atención sobre la trascendencia de otros sentidos, más allá de la vista, para comprender el paisaje desde una perspectiva de género.

El extendido asedio masculino en los espacios públicos, como hemos mostrado más arriba, transforma al miedo como una emoción persistente en la experiencia, que tiene como efectos un estado emocional defensivo, estrés y a veces angustia: "como ya tienes esta experiencia y sabes que está pasando, siempre estás con el pendiente, no puedes estar tranquila en las calles" (grupo de discusión, mujeres indígenas). Para algunas de las participantes, las experiencias de acoso o abuso en el espacio público han dejado otras huellas emocionales que son perdurables y se manifiestan como estrés postraumático: "yo ahora vivo en una psicosis, más que un acoso, creo que yo tengo ya psicosis por ser una mujer adulta que se mueve sola en la calle a las 12 de la noche" (grupo de discusión, organizaciones). Para otras, se interpreta como una experiencia particularmente traumática que puede ocasionar un cambio permanente en su vida y sus rutinas, y una sensación de miedo constante.

Las complejas dimensiones emocionales que van construyendo las mujeres en sus experiencias urbanas en principio se nos presentan en fragmentos de emociones, pero al pensarlo de manera compleja, podemos observar cómo se presenta una secuencia que parte con el miedo pero que se mueve por el enojo, la frustración, la culpa, la vergüenza, entre otras emociones. Así, de acuerdo con los casos estudiados, uno de los aspectos que causa frustración e inclusive culpa es la incapacidad de reaccionar o defenderse efectivamente. Si el acoso es algo cotidiano, las mujeres se preguntan por qué se permitieron distraerse y bajar la guardia, por qué no previeron o estuvieron listas para repeler la agresión, interiorizando la idea culturalmente establecida de que la responsabilidad de cuidarse es de las víctimas, y las agresiones suceden a quienes permiten que ello ocurra. Tal como afirman en los grupos de discusión, "yo me quedé con la impotencia de no haberle gritado, de no haberle dicho algo para que me respetara no solamente a mí, sino a las demás mujeres" (grupo de discusión, mujeres indígenas, Guadalajara) y a veces incluso se experimenta como cobardía, lo que reafirma la condición culturalmente asumida de que las mujeres son más débiles: "me da mucha rabia, me dan ganas como



de decirles déjame en paz, ya vete, pero no me sale el coraje para decirlo" (grupo de discusión, mujeres jóvenes Guadalajara). Finalmente, el ciclo se cierra con vergüenza y humillación: "te agarran en *shock*, no sabes qué hacer, no reaccionas, en esos momentos te paralizas, y te preguntas ¿qué es lo que acaba de pasar? y mi amiga también estaba y no podíamos creerlo. No nos podíamos ni ver a los ojos, ¿por qué nos pasa esto?" (grupo de discusión, mujeres jóvenes Guadalajara).

Es necesario precisar que el miedo como experiencia vivida es un proceso acumulativo, es decir, no es el resultado de un evento aislado de violencia sexual. Si consideramos que las primeras experiencias de acoso sexual se dan a muy corta edad, la construcción social del miedo se va desarrollando a lo largo del tiempo y en variadas situaciones personales y sociales. El efecto más importante registrado es la idea de una existencia corporal reducida, donde el movimiento del cuerpo proyecta posibilidades limitadas de acción y movimiento. Es por ello por lo que podemos afirmar que una consecuencia permanente en la vida de las mujeres es la manera en la que el acoso afecta la autoimagen y produce la idea de que el propio cuerpo es un motivo de vergüenza, o se incorpora la creencia de que son ellas las que provocan las agresiones. Esta emoción se interioriza y produce una forma de subjetividad organizada en torno a la inseguridad. Los ejemplos que siguen ilustran bien una constante en los grupos de discusión:

> A mi nietecita, en una ocasión nos subimos a la combi; venía su papá, su mamá, veníamos cinco, y mi nieta se quiso sentar atrás junto a la ventana; junto estaba un señor, y ya que nos bajamos, dice: "abuela, te vas a enojar conmigo" "¿Por qué?" "Es que el señor me estaba haciendo así", e indica cómo la mano rozaba la pierna de la niña (grupo de discusión mercado, Puebla).

> Te hacen sentir súper mal a ti misma, decía: *¿qué pasa con mi cuerpo que ven puro sexo o qué?* Ven puro sexo caminando y por eso me gritan "ay, piernuda"; yo me he empezado a sentir muy mal, muy cohibida, además estoy en una edad donde tengo muchas inseguridades del cuerpo, ¿yo estoy llamando a que pase esto?, ¿qué estoy haciendo mal? (grupo de discusión, mujeres jóvenes Puebla).

En esta misma línea de análisis, para Bourdieu por ejemplo, los gestos, posturas, formas de caminar, de comer, de sentarse, la expresión facial y las formas de hablar son parte de una *hexis* que expresa la relación entre el mundo social y las formas de inscripción en los cuerpos. Estos imperativos corporales incluyen imperativos sobre cómo sonreír, bajar la mirada, aceptar interrupciones, pero también la manera en que se enseña a las mujeres a ocupar el espacio, a caminar, a adoptar unas posturas corporales convenientes (Bourdieu, 2000). Ya sea en las calles, los transportes u otros espacios públicos, los cuerpos incorporan una serie de comportamientos asociados con el miedo que tienen efectos emocionales y espaciales a largo plazo, donde ocupan un lugar como mujeres en el espacio público marginal, frágil, vulnerable, en definitiva, como una otredad fuera de lugar.

Coincidimos ampliamente con Ortiz cuando afirma que "los cuerpos tienen un papel esencial a la hora de configurar las experiencias de las personas en los lugares. Y la práctica de nuestros cuerpos (con su género, sus preferencias sexuales, sus habilidades físicas, su edad, su color o su etnicidad) es única y depende de los contextos específicos espaciales, temporales y culturales donde se sitúen" (Ortiz, 2012: 117). En efecto, los cuerpos se producen y reproducen a través de una serie de aprendizajes de habilidades corporales que tienen un significado social, es decir, a través de un estilo femenino de comportamiento corporal, en el que desempeña un papel decisivo la invasión espacial y corporal que representa la amenaza de violación, donde además esta invasión corporal puede manifestarse en modos mucho más sutiles (Young, 1980).

Reflexiones finales

En este trabajo hemos mostrado algunas de las consecuencias a nivel individual y social del acoso sexual y otras formas de violencia sexual en la vida urbana de las mujeres, que a menudo son subestimados en la mayoría de las sociedades. Mientras que para las mujeres de Puebla los tres cambios de hábitos más significativos a causa del miedo a la violencia sexual son andar acompañadas, dejar de salir de noche o temprano y cambiar sus rutas de traslado (UAM-I y ONU Mujeres, 2018), en Guadalajara las mujeres afirman que por temor a ser agredidas o acosadas sexualmente intentan andar acompañadas, procuran no caminar solas por la calle, han dejado de salir de noche o muy temprano y las llevan o las recogen (UAM-I y ONU Mujeres, 2018). En cada una de estas prácticas lo que está en juego es el



efecto de control que el espacio puede ayudar a construir, y expresan además una consecuencia espacial clave: desarrollar un modelo de movilidad restringida al limitar para sí mismas la utilización de lugares públicos, lo cual afecta su derecho a la ciudad (Pérez, 2013).

La investigación empírica sobre las geografías del miedo de las mujeres ha revelado una extendida conciencia de género sobre la vulnerabilidad al acoso sexual; en ésta, el diseño deficiente de los espacios públicos es reconocido como un elemento que refuerza la percepción del miedo y el riesgo en su vida cotidiana. Asimismo, en este contexto se encontraron una serie de efectos que repercuten en las limitaciones de los movimientos por algunos lugares. Si bien la evidencia en ambas ciudades es que las mujeres aún experimentan altos niveles de restricción social y espacial debido al temor a la violencia sexual, hay prácticas espaciales cotidianas que pueden ser pensadas como prácticas de resistencia, que, al identificar el peligro, leer sus signos y frecuentemente negociar las formas en que se apropian de ese espacio, abren una serie de posibilidades de pensar a las mujeres desarrollando agencia espacial. Con ello reafirmamos la tesis de Wilson (1991), quien ha enfatizado que la ciudad puede ser reconocida como un lugar de imposiciones y restricciones, al mismo tiempo que un lugar de transformaciones y de apropiaciones.

La complejidad de las geografías del miedo de las mujeres exige nuevas aproximaciones conceptuales y respuestas que no se reduzcan a políticas exclusivamente centradas en el diseño ambiental-urbano sin considerar paralelamente los factores estructurales de la violencia que sustentan este problema en los espacios públicos. Esto es, mientras no se discutan las relaciones de poder de género que se hacen tangibles en el espacio, las alternativas para enfrentar esas violencias serán limitadas. Con esto no afirmo que las transformaciones en el entorno construido mejoren por sí solas la calidad de vida de las mujeres, sino que los impactos en la naturaleza política del problema de la violencia, es decir, comprender cómo se produce, reproduce y distribuye el poder, continuarán sin ser problematizados.

Finalmente, este artículo ofrece un marco organizativo de cuatro elementos que permiten estudiar espacialmente los diferentes impactos del miedo de las mujeres a la violencia sexual en su vida cotidiana a través del concepto de geografías del miedo. Éstos son: la dimensión física y simbólica de los espacios, la movilidad restringida en los desplazamientos cotidianos, las estrategias espaciales de negociación del miedo y las dimen-

siones corpoemocionales complejas. A través de estos elementos podemos fijar la mirada en el análisis del miedo en la vida cotidiana de las mujeres reconceptualizando el espacio urbano como una experiencia afectiva, sensorial, emocional y de poder compleja.

Bibliografía

Ahmed, Sara (2014). *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina.* Barcelona: Anagrama.

Certeau, Michel de (1996). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer.* México: Universidad Iberoamericana.

Cosgrove, Denis (2002). "Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista". *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles,* núm. 34, pp. 63-89.

Crenshaw, Kimberle (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum,* vol. 1989, núm. 1, pp. 139-167.

Cresswell, Tim y Tanu Priya (2008). "Gendered Mobilities: Towards an Holistic Understanding", en Tim Cresswell y Tanu Priya (ed.), *Genderd Mobilities*. Londres: Routledge, pp. 2-11.

Dammert, Lucía (2007). "Entre el temor difuso y la realidad de la victimización femenina en América Latina", en Ana Falú y Olga Segovia (ed.), *Ciudades para convivir: sin violencias hacia las mujeres. Debates para la construcción de propuestas.* Santiago de Chile: Ediciones SUR, pp. 89-107.

Dunckel-Graglia, Amy (2013). "Rosa, el nuevo color del feminismo: un análisis del transporte exclusivo para mujeres". *La Ventana*, vol. 4, núm. 37, pp. 148-176. https://doi.org/10.32870/lv.v4i37.666

Falú, Ana y Olga Segovia (eds.) (2007). *Ciudades para convivir sin violencia contra las mujeres*. Santiago de Chile: Ediciones SUR .

Fenster, Tovi (2005). "The Right to the Gendered City: Different formations of belonging in everyday life". *Journal of Gender Studies,* vol. 14, núm. 3, pp. 217–231. https://doi.org/10.1080/09589230500264109



Ferraro, Kenneth (1996). "Women's Fear of Victimization: Shadow of sexual assault?". *Social Forces,* vol. 75, núm. 2, pp. 667-90. https://doi.org/10.2307/2580418

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2017). "Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH)". Comunicación Social. Boletín de Prensa, núm. 379/17.

Koskela, Hille (1999). "Gendered Exclusions: Women's Fear of Violence and Changing Relations to Space". *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, vol. 81, núm. 2, pp. 111-124. https://doi.org/10.1111/j.0435-3684.1999.00052.x

Massey, Doreen (2005). *For Space*. Londres: Sage.

Mehta, Anna (2010). "Embodied Discourse: On gender and fear of violence". *Gender, Place & Culture,* vol. 6, núm. 1, pp. 67-84. https://doi.org/10.1080/09663699925150

Nogué, Joan y Jordi de San Eugenio Vela (2011). "La dimensión comunicativa del paisaje: Una propuesta teórica y aplicada". *Revista de Geografía Norte Grande*, núm. 49, pp. 25-43. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022011000200003

Organización de las Naciones Unidas Mujeres (ONU Mujeres) (2017). *Programa ciudades y espacios públicos seguros para mujeres y niñas en la Ciudad de Puebla*. México: ONU-Mujeres. Recuperado de https://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2019/12/ciudades-seguras-puebla, consultado el 21 de junio de 2022.

Ortiz, Anna (2005). "Espacios del miedo, ciudad y género: experiencias y percepciones en algunos barrios de Barcelona", en Obdúlia Gutiérrez, *La ciudad y el miedo: VII Coloquio de Geografía Urbana.* Gerona: Universidad de Gerona, Servei de Publicacions, pp. 299-311.

— (2012). "Cuerpos, emociones y lugar: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la geografía". *Geographicalia*, núm. 62, pp. 115-131. https://doi.org/10.26754/ojs_geoph/geoph.201262850

Oslender, Ulrich (2002). "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia". *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 6, núm. 115. Recuperado de http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm, consultado el 21 de junio de 2022.

Pain, Rachel (2000). "Place, Social Relations and the Fear of Crime: a review". *Progress in Human Geography,* vol. 24, núm. 3, pp. 365-387. https://doi.org/10.1191/030913200701540474

Pereyra, Leda, Andrea Gutiérrez y Mariela Mitsuko Nerome (2018). "La inseguridad en el transporte público del Área Metropolitana de Buenos Aires. Experiencias y percepciones de mujeres y varones". *Territorios*, núm. 39, pp. 71-95. https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.6310

Rozas, Patricio y Liliana Salazar (2015). *Violencia de género en el transporte público: una regulación pendiente*. Santiago de Chile: CEPAL.

Sabido, Olga (2019). "La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial". *Estudios Sociológicos,* vol. 38, núm. 11, pp. 201-231. https://doi.org/10.24201/es.2020v38n112.1763

Seamon, David (1979). *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest & Encounter*. Londres: Croom Helm.

Pérez, Paula (2013). "Reformulando la noción de derecho a la ciudad desde una perspectiva feminista". *Encrucijadas*, núm. 5, pp. 92-105.

Smith, Lynn y Gary Hill (1991). "Victimization and Fear of Crime". *Criminal Justice and Behavioir*, vol. 18, núm. 2, pp. 217-239. https://doi.org/10.1177/0093854891018002009

Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa (UAM-I) y Organización de las Naciones Unidas Mujeres (ONU Mujeres) (2018). *Estudio-diagnóstico. Acoso sexual y otras formas de violencia sexual en el espacio público: municipio de Guadalajara*. México: UAM-I/ ONU-Mujeres. Recuperado de https://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2018/september-2018/09/sc-gdl, consultado el 21 de junio de 2022.

Valentine, Gill (1989). "The Geography of Women's Fear". *Area,* vol. 21, núm. 4, pp. 385-390. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/20000063, consultado el 21 de junio de 2022.

Wilson, Elizabeth (1991). *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women*. Los Ángeles: University of California Press.

Young, Iris Marion (1980). "Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality". *Human Studies,* vol. 3, pp. 137-156. https://doi.org/10.1007/BF02331805



Paula Soto Villagrán es maestra y doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Realizó una estancia de investigación posdoctoral en Geografía Humana. Actualmente es profesora-investigadora titular del Departamento de Sociología de lsa División de Ciencias Sociales y Humanidades en la UAM-Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.



TEMÁTICAS

LAS CHICAS YA NO QUIEREN DIVERTIRSE: VIOLENCIA DE GÉNERO Y AUTOCUIDADO EN LA ZONA CONURBADA A LA CIUDAD DE MÉXICO

GIRLS NO LONGER WANT TO HAVE FUN: GENDER VIOLENCE AND SELF-CARE IN THE MEXICO CITY SUBURBS

Miriam Bautista Arias*

Resumen: Municipios como Tultitlán, Coacalco y Ecatepec en el Estado de México forman parte desde hace ya varios años de un corredor de trata de personas, en donde la desaparición de mujeres se ha vuelto una constante; ante este escenario, habitantes de esas localidades narran sus experiencias de inseguridad y miedo, sus prácticas de autocuidado y dan cuenta de cómo el peligro moldea las actividades cotidianas.

Los relatos de estas jóvenes visibilizan la manera en que la violencia modela las subjetividades femeninas en contextos donde los peligros son inevitables y la vida no puede interrumpirse a causa de ellos, la única alternativa es adaptarse. En la experiencia de estas mujeres, el miedo no es una posibilidad distante y azarosa, sino un riesgo latente y cercano, que se alcanza a librar cada día, pero quién sabe hasta cuándo: todas relatan situaciones de peligro que por algún azar no llegaron a concretarse.

Particularmente la recreación se inscribe en un discurso sobre la imposibilidad de estar segura en ninguna parte, de prohibición y culpabilización de las víctimas; la vida nocturna, esporádica y limitada, aparece caracterizada como "destrampe" o "conducta inmadura e irresponsable".

Palabras claves: recreación, vida cotidiana, tácticas, inseguridad, trata.

* Universidad Simón Bolívar.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 43-69
Recepción: 1 de octubre de 2021 • Aceptación: 4 de mayo de 2022
https://encartes.mx





GIRLS NO LONGER WANT TO HAVE FUN: GENDER VIOLENCE AND SELF-CARE IN THE MEXICO CITY SUBURBS

Abstract: Municipal areas such as Tultitlán, Coacalco and Ecatepec, in the State of Mexico, have been, for years now, a corridor for human trafficking, in which the disappearance of women has become constant; in the light of this scenario, inhabitants of these areas narrate their experiences of insecurity and fear, their self-care practices and explain how danger shapes everyday activities.

The narrations by these young ladies displays the way in which violence shapes feminine subjectivities in contexts in which dangers are inevitable and life cannot be put on hold because of them, so the only alternative is to adapt. In these women's experience, fear is not a distant and random possibility, but a latent and nearby risk, which one escapes every day, no nobody know for how much longer: They all narrate danger situations which, by chance, never took place.

The recreation in particular is part of a discourse on the impossibility of ever being safe anywhere, on the prohibition and blame of the victims; nightlife, occasional and limited, is considered "debauchery" or "irresponsible and immature behavior."

Keywords: recreation, everyday life, tactics, insecurity, trafficking.

Introducción

El crecimiento exponencial de la violencia en México en los dos últimos sexenios (2006-2018) ha tenido en el feminicidio una de sus expresiones más crudas. A la habitual violencia de género que viven las mujeres en la zona conurbada a la Ciudad de México se suma la posibilidad de ser secuestrada y asesinada, torturada, desaparecida. Pese a este escenario, las jóvenes de municipios como Coacalco, Tultitlán y Ecatepec realizan sin aparente alteración sus actividades cotidianas como estudiar o trabajar; la reflexión que aquí se presenta es resultado preliminar de una indagación acerca de las actividades recreativas, particularmente las nocturnas y que implican largos desplazamientos, y cómo se relacionan con las prácticas de auto-cuidado que realizan estas mujeres. Intentamos mostrar el sentido que esas prácticas dan a los diferentes discursos sobre la feminidad y la inseguridad que predominan en el espacio social y cómo a partir de ellos se construyen subjetividades femeninas que podrían constituir en sí mismas tácticas de supervivencia.

En el primer apartado de este texto se intenta caracterizar a las localidades estudiadas como parte de un corredor de "trata de personas" en donde las muertes y desapariciones son frecuentes desde hace ya algunos años, sin que las autoridades resuelvan el problema. Luego, en un breve apartado teórico-metodológico, se describen algunas categorías conceptuales a partir de las cuales concibo al discurso social como un espacio privilegiado de análisis de lo social, me refiero a las categorías de murmullo social, experiencia, subjetividad, tácticas y vida cotidiana, que orientaron el análisis; también se recuperan algunas nociones de espacio público que, desde la teoría feminista, han visibilizado las desigualdades que en él se producen entre hombres y mujeres. Se detalla además la estrategia metodológica empleada para el diseño de los instrumentos y la constitución del corpus de análisis.

En la tercera parte de este trabajo se analizan las experiencias de estas jóvenes, relacionadas con los peligros que enfrentan en su vida cotidiana para visibilizar los discursos que dan sentido a tales experiencias y la manera en que las resuelven y enfrentan. A manera de conclusión intento una reflexión sobre cómo los discursos sobre la culpa y el autocuidado modelan las subjetividades femeninas para adaptarlas a la violencia y el peligro.

El corredor de las desapariciones

La presente investigación tiene como escenario algunos municipios mexiquenses de la zona conurbada de la Ciudad de México, específicamente Cuautitlán, Tultepec, Tultitlán, Coacalco y Ecatepec.

Estos municipios se encuentran geográficamente conectados a la capital del país por la autopista México-Pachuca de un lado y la México-Querétaro, del otro. Comparten entre sí algunas características particulares, derivadas de su cercanía con la Ciudad de México y son habitados por pobladores originarios, tradicionalmente dedicados a las actividades productivas primarias, como la agricultura y la ganadería y también por una enorme cantidad de avecindados procedentes de prácticamente todo el país y de la Ciudad de México.[1]

[1] La distinción entre pobladores originarios y avecindados que aquí se plantea, permite distinguir entre quienes han habitado en estas localidades desde épocas anteriores a la conurbación, construyendo una memoria colectiva y un sentido comunitario y aquellos



La construcción de enormes unidades habitacionales en la zona derivó en que estos municipios se constituyeran en lo que se ha denominado como "ciudades dormitorio", ya que la vivienda en la zona es barata y la mayoría de los pobladores se desplazan diariamente a trabajar a la Ciudad de México, haciendo recorridos de cerca de tres horas de ida y otras tantas de regreso.

La cercanía con la ciudad de México, el enorme crecimiento demográfico y la distancia con la capital del Estado de México, Toluca, ha generado que estos municipios prácticamente estén desligados del control administrativo y político de esa entidad, esto, aunado a la dinámica de la conurbación, ha generado la proliferación de distintas problemáticas sociales, principalmente la de la inseguridad. María Teresa Padrón y Guénola Caprón describen en forma detallada las lógicas de desplazamiento del transporte público y las condiciones de inseguridad que los habitantes enfrentan en forma cotidiana (2015).

Desde hace ya varios años, el Estado de México se ha posicionado como una de las entidades del país con mayor número de feminicidios, tan solo en el 2019 se contabilizaron 123. La violencia contra las mujeres es también un problema preocupante en la entidad, en el 2019 se registraron 1385 violaciones simples y 788 equiparadas y 71 casos de "trata de personas",[2] de acuerdo con el Reporte de Incidencia Delictiva del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, correspondiente al periodo que va de enero a diciembre de 2019.

Entre el 1 de diciembre de 2018 y el 13 de julio de 2020, el Estado de México se posicionó en el primer lugar entre los diez estados con mayor reporte de personas desaparecidas o no localizadas, de acuerdo con el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas.

Aunque es un fenómeno que poco se ha visibilizado a través de los medios de comunicación, la alta incidencia en la desaparición de muje-

---

habitantes que se han asentado en periodos más recientes, como resultado del crecimiento exponencial de desarrollos habitacionales, teniendo orígenes y modos de vinculación diversos.

[2] La noción "trata de personas" contempla diversos modos de explotación, como la adopción ilegal de menores, el tráfico de indocumentados, el matrimonio forzado, la venta de órganos o la reducción de una persona a la condición de servidumbre, por mencionar solo algunas.

res de entre 13 y 25 años sugiere que están relacionadas específicamente con la "trata de blancas"[3] y que municipios como Coacalco, Tecámac, Ecatepec, Tultepec y Tultitlán forman parte de un "corredor" en el que prolifera este delito, según ha documentado la organización El Pozo de Vida A.C. (Venegas, 2021).

En una entrevista publicada en octubre del 2018, el activista y dirigente del Partido del Trabajo en el municipio de Coacalco, José Aguilar Miranda, afirmaba que las autoridades policíacas de dichas localidades se encuentran coludidas con el crimen organizado (Martínez Mejía, 2018).

De acuerdo con David Mancera Figueroa, defensor de Derechos Humanos y dirigente de la organización Lucha por México, los fiscales regionales saben del fenómeno, pero han actuado con indolencia y hasta con dolo contra los familiares de las víctimas, solapando a los sospechosos; esta organización ha documentado el secuestro y desaparición de al menos 13 adolescentes de entre 13 y 15 años en el Corredor Coacalco Tultitlán. (Milenio, 2013).

También la activista Rosi Orozco se ha referido a la existencia de dicho corredor.

> Hay un lugar en México que le llaman "el corredor de las desaparecidas". También le llaman el "corredor de la trata de personas". Se usa un nombre u otro indistintamente porque, a fin de cuentas, significan lo mismo: la niña que ahí se pierde es muy probable que termine enmarañada en una red de explotación sexual. Es un lugar que se ha convertido en la peor pesadilla para autoridades y sociedad civil (Orozco, 2019).

En octubre de 2018 la noticia más destacada fue la detención del feminicida al que la prensa bautizó como "El mounstro de Ecatepec", Juan Carlos N, quien fue detenido conduciendo una carriola con restos humanos y resultó ser un asesino serial de mujeres, aunque este caso dio notoriedad a la situación de desapariciones constantes en esta zona del Estado de México, algunos analistas han puesto en duda la versión de que

[3] La noción de "trata de blancas" se usa aquí para referirse a la sustracción de mujeres con fines de explotación sexual a través de negocios como la pornografía y la prostitución. De acuerdo con Cortés Mendoza (2021), entre 50 y 60% de las víctimas de trata son explotadas con este fin.



era un asesino serial que operaba en forma autónoma y han señalado que esta historia intenta ocultar el verdadero problema en la entidad, que es el secuestro de mujeres para la explotación en los giros negros locales.

A pesar de la notoriedad que cobró este caso y que durante semanas la localidad de Jardines de Morelos ocupó las primeras planas de los diarios, y se habló tanto de la inseguridad de las mujeres en municipios como Ecatepec, las desapariciones han continuado, incluso derivando en el surgimiento de agrupaciones de búsqueda que demandan sin mucho éxito la atención del Estado.

En este escenario se desenvuelven las jóvenes que habitan en este "corredor de trata", donde las actividades cotidianas están marcadas por la posibilidad de convertirse en víctimas; el Estado de México se encuentra también entre los primeros lugares de incidencia en violencia doméstica contra las mujeres.

Mujeres, espacio público y recreación en el murmullo social

Hace algún tiempo viajaba sobre la autopista México-Pachuca, a bordo de una combi; en algún punto se subieron un par de adolescentes de aspecto humilde y semblante rudo. Unas cuadras adelante, los muchachos pidieron la parada y descendieron del vehículo sin más. Una mujer fue la primera en expresar lo que quizá habíamos pensado varios de los que viajábamos en ese transporte, ella dijo que pensó que los adolescentes eran asaltantes, enseguida se armó una intensa charla al respecto, pues en esa ruta los asaltos son cosa de todos los días. Las señoras que viajaban en la combi hablaron sobre el temor constante de ser asaltadas y las precauciones que deben tomar para desplazarse todos los días; una de ellas señaló que esto ocurre porque la juventud ya no tiene valores y de inmediato, otra la secundó afirmando que esto era culpa de las mujeres, dijo que esto ocurre porque las mujeres ya no son "como antes", no se ocupan de los hijos, no los educan bien; este comentario fue secundado con entusiasmo por otras señoras ahí presentes; una de ellas incluso contó que ella tenía una hija que era un claro ejemplo de esto, que primero tuvo un hijo con un hombre y luego lo dejó, y ahora ya le había traído un segundo hijo, de un nuevo compañero, además de que solía salir por las noches e incluso beber.

Llamó poderosamente mi atención que en un país y especialmente en una localidad en donde la violencia contra las mujeres y el feminicidio son

tan frecuentes, la responsabilidad se atribuyera precisamente a sus víctimas. Me pareció entonces que la vida nocturna y el esparcimiento podrían ser aspectos clave para analizar las discursividades que constituyen subjetividades femeninas en las que se justifica y se naturaliza la violencia y que forman parte también de pedagogías a través de las cuales se les restringe de ocupar ciertos lugares en el espacio público que, desde niñas, se les va enseñando que no son apropiados para ellas.

En este trabajo nos hemos aproximado a las prácticas recreativas de mujeres de entre 18 y 27 años de edad que habitan en estos municipios del Estado de México y hemos conocido sus experiencias en relación con la violencia y, a través de sus palabras, hemos conocido los discursos que dan sentido a esas prácticas y experiencias.

Partimos del supuesto de que precisamente los discursos (Bajtín, 2005) acerca de la vida nocturna, que se expresan en el murmullo social (De la Peza, 2014) podrían hacer emerger las significaciones que moldean la subjetividad femenina en contextos de inseguridad, mismas que dan sentido a las prácticas cotidianas a través de las cuales las habitantes de estas localidades intentan mantenerse seguras.

Considerando que los efectos de la violencia no son siempre observables en la inmediatez del acontecimiento, sino que se extienden hacia el ámbito de lo cotidiano (Das, 2008), lo que aquí nos interesaba era observar cómo la inseguridad y la violencia que prevalece en estos municipios afecta la construcción de las subjetividades femeninas, a partir de los relatos sobre sus prácticas y creencias en torno al entretenimiento y la vida nocturna.

Entendemos que estas mujeres al hablar no están dando cuenta de meras opiniones sino de su experiencia (Sorgentini, 2000), la cual expresa un saber sobre sí mismas y sobre su entorno. La cotidianidad desde la que estas jóvenes dan su testimonio (Das, 2008) constituye un espacio privilegiado para observar los efectos de la violencia en sus vidas y la manera en que despliegan tácticas de supervivencia frente a ella (De Certeau, 1996), muchas de las cuales poco tienen que ver con la confrontación y la lucha, sino que operan entre la adaptación y la negociación.

Frente a la mirada idílica que concibe al espacio público como un lugar de encuentro, socialización y libertad, como el lugar donde se concreta la "cosa pública" y que es "para todos", sin restricciones (Valcárcel,1997), las teorías feministas han puesto de manifiesto que existe una desigualdad en la manera en que éste es concebido para hombres y mujeres.



Algunas de estas perspectivas, han enfatizado la noción de espacio público como un lugar donde se producen relaciones de poder y se dan confrontaciones por el ejercicio de libertades individuales y colectivas (Fuentes, 2011) y donde, además, el acceso a bienes y servicios impone restricciones a los menos privilegiados (Jirón, 2007).

Este espacio, por lo tanto, no puede ser neutro, sino que debe ser entendido como un lugar de exclusión para ciertos grupos sociales, que quedan fuera de su acceso, algunos de ellos para defenderse del "trasiego de la vida pública", como las mujeres (McDowell, 2000).

En ese sentido, la teoría feminista también ha señalado que la actividad en el espacio público, pese a la incursión de las mujeres en él, sigue estando fuertemente sexuada, por lo que la violencia contra ellas es un reflejo de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres (Delgado, 2007).

Algunos análisis también han subrayado la necesidad de indagar en la dimensión social por medio de la cual los hombres y las mujeres aprendemos, representamos y transmitimos nuestra forma de utilizar el espacio público (Monárrez, 2011).

En este sentido, nos interesa aquí recuperar las reflexiones de Soto (2015), quien considera que aunque el entorno urbano ha sido visto como un espacio privilegiado para analizar cómo las condiciones materiales de la vida cotidiana contribuyen a la inequidad de género, es necesario considerar también exclusiones que no siempre son visibles, que van más allá de lo físico y se consideran desventajas simbólicas, que acentúan los límites de separación y que articulan a los individuos y los lugares y en las que se reproduce el dominio de los hombres sobre las mujeres. A partir de esta idea, la autora nos permite pensar en cómo la violencia tiene efectos distintos para hombres y mujeres, además de interrogar la idea generalizada de que el miedo de las mujeres al espacio público no es "objetivo".

Zúñiga (2014), por su parte, subraya que en contextos de violencia extrema como los que se describen en este estudio, las mujeres son las primeras en experimentar la invasión y agresión de sus cuerpos, lo que pone en cuestión la máxima de que el espacio público es un lugar de y para todos.

En el imaginario colectivo pervive la percepción de que la violencia que viven las mujeres fuera de sus casas, por el hecho de ser mujeres, es de su responsabilidad exclusiva y no un problema que compete a los poderes públicos atender y prevenir (Zúñiga, 2014).

En este análisis nos referimos al espacio público de manera amplia, no desde la distinción entre lo público y lo privado en términos de propiedad, sino para abarcar los espacios comunes y abiertos, entre los que se pueden incluir calles, parques, plazas, deportivos, medios de transporte, sitios semipúblicos en los que se realizan actividades de recreación y esparcimiento.

Los datos que a continuación se presentan fueron obtenidos a través de dos grupos de mujeres habitantes de los municipios conurbados a la Ciudad de México. El primer grupo constaba de 17 mujeres de entre 18 y 27 años, nueve de ellas se identificaron como estudiantes, el resto como demostradora, docente, empleada, pasante de enfermería, psicóloga, periodista, supervisora y recepcionista, quienes respondieron un cuestionario distribuido a través de Gmail, en el que se les preguntaba acerca de sus prácticas recreativas.

Los cuestionarios eran de preguntas abiertas y nos permitieron conocer desde su propia elaboración las alternativas de las que hablaban estas mujeres, nueve de ellas dijeron habitar en el municipio de Coacalco, tres en Ecatepec, dos en Atizapán, una en Cuautitlán, otra en Tultitlán y una última en la Ciudad de México.

En un segundo momento se pedía a las muchachas que relataran sus experiencias con la violencia y finalmente que expresaran sus opiniones acerca de la situación que se vive en su entidad.

El segundo grupo constaba de seis estudiantes de Ingeniería en Informática en la Universidad Politécnica del Valle de México, ubicada en el municipio de Tultitlán y quienes dijeron habitar en Coacalco, Tultitlán, Ecatepec y Tultepec.

En el dispositivo de entrevista grupal se buscaba hacer emerger el discurso social acerca de la vida nocturna, la inseguridad, la violencia contra las mujeres y analizar las distintas posiciones que atraviesan la vida cotidiana de las entrevistadas.

Centro comercial, trabajo y deporte ¿y la vida nocturna?

El cuestionario sobre sus prácticas recreativas nos permitió conocer algunas de las actividades habituales para estas muchachas, aunque aquí las enunciamos de manera sintética, ellas las refirieron con distintos nombres y características.



Con respecto a la pregunta: ¿qué haces los fines de semana? Las respuestas se inscriben en tres grandes rubros:

Actividades	Dentro de casa	Fuera de casa
No recreativas	Labores domésticas	Servicio social Cursos de idiomas Trabajo
Recreativas	Estar con la familia Ver series	Hacer deporte “Salir”

Lo primero que llama la atención en este rubro es que la recreación no aparece como un tema central, especialmente la que tiene que ver con la vida nocturna. El trabajo doméstico, los estudios complementarios e incluso el trabajo como tal ocupan una buena parte del tiempo de estas chicas, se mira claramente que el ocio está directamente relacionado con el rol de género que les impone la restricción del trabajo del cuidado y la casa, aun cuando la mayoría son solteras.

Las jóvenes que sí hablan de recreación expresan algunas cuestiones peculiares que también hacen visible la cuestión del encierro, la calle no es un espacio habitual para las mujeres, ni siquiera cuando se trata de recreación. Es interesante, además, que entre las actividades que ellas dicen realizar en el interior de la casa aparezca el “estar con la familia” como una actividad más relevante que el simple hecho de compartir el mismo espacio, “estar con la familia” suena más bien a un mandato social, quedarse en casa es “estar con la familia”.

Sobre las actividades que realizan afuera, las muchachas hablan de hacer deporte, el cual puede realizarse en parques, gimnasios o deportivos, incluso en el cerro, y luego aparece la idea de salir, que detallaremos más adelante con todas sus implicaciones no deja de ser interesante la oposición entre “salir” y “estar con la familia”, que parecen dos polos opuestos desde una mirada moralizante, es la alternativa de las jóvenes: salir o estar con la familia, aunque, como dirán enseguida, también se puede salir con la familia.

Cuando ellas se refieren a los lugares a los que “les gusta” ir, las respuestas se amplían, aunque la vida nocturna sigue sin aparecer.



¿A qué lugares te gusta ir?

- Centro comercial (cine, restaurantes, pizzerías, cafeterías, bares, tiendas)
- Parques, el cerro.
- Deportivos, gimnasios.
- Billares.
- Museos.
- Ferias.

Una muchacha refiere que no va a ningún lugar (porque trabaja los fines de semana) y otra señala que le gusta ir al hospital en donde hace su servicio social.

Llama la atención que la mayoría de las actividades recreativas se circunscriben al ámbito del centro comercial, que en la zona conurbada reúne los distintos locales recreativos. Al tratarse de ciudades dormitorio, conjugan en un mismo espacio tiendas y espacios de recreación, en los que los habitantes pasan los fines de semana, centrando sus actividades básicamente en el consumo.

Aunque los parques son más bien escasos, descuidados y poco seguros, el cerro aparece también como una alternativa para las actividades físicas, pues en estos municipios por lo general las grandes unidades habitacionales suelen colindar con espacios despoblados.

La idea de los museos aparece más bien como una aspiración, pues en estas localidades no existen muchos lugares de este tipo y hay que desplazarse al centro de la Ciudad de México para acceder a ellos.

Como en estos municipios cohabitan pobladores originarios y avecinados, las fiestas de pueblo con sus respectivas ferias tradicionales también son una alternativa ocasional para el esparcimiento, generalmente con juegos mecánicos y bailes.

Es interesante que las respuestas de estas jóvenes se modifiquen cuando se les pregunta sobre lo que normalmente hacen y lo que les gusta hacer, aunque no tengan muchas posibilidades reales de llevar a cabo estas actividades.

Al interrogarlas sobre las salidas nocturnas aparecen dos grandes rubros: el antro y la fiesta. Lo que caracteriza la fiesta es la bebida, la música y el baile. Pero la mayoría de las chicas no se refiere a grandes fiestas en salones privados o en las calles, sino más bien hablan de reuniones con amigos, que por lo general se realizan en el domicilio de alguno de ellos. Es frecuente que ellas se refieran a estas reuniones como "tranquilas", en clara alusión a otro tipo de fiestas que podrían ser desordenadas o riesgo-



sas. Queda claro que al menos en el discurso, ellas optan por participar en reuniones en las que se sienten seguras.

La idea del antro aparece marcada también por una cierta noción de riesgo. A partir de las respuestas de las encuestadas y de lo dicho por algunas participantes en la entrevista grupal, construimos el siguiente cuadro:

	Bares y antros
1.En la localidad	Salón Victoria-Coacalco, Tlalnepantla Ranas Beer-Coacalco Orange-Villa de las Flores, Coacalco Capital-Coacalco Tequilas-Aragón, Ecatepec. Zotano-Coacalco Rock And Roll-Coacalco Maffras-Coacalco 8/13-Toluca, Santiago Teyahualco
2.En la zona norte del Estado de México	La Chilanguita Ride-Edomex, zona Esmeralda Zircus-Satélite Beyork-Satélite Shot Up-Valle Dorado
3.En el centro y sur de la Ciudad de México.	Fuck of room-La Condesa Cabaretito Rojo-Zona Rosa (gay) Presley-CDMX Gayta-CDMX centro Cueva de lobos-CDMX centro Bandazo-zona rosa

Es importante mencionar que la mayoría de las jóvenes expresó que no acude a antros ni bares o que lo ha hecho de manera más bien ocasional, quizá alguna vez, en los cuestionarios, un par de chicas mencionaron algunos de los lugares que aquí se enlistan, mientras que, en la entrevista grupal, fueron dos las que se refirieron a ellos.

Es posible observar además que la asistencia a este tipo de lugares está dividida en tres rubros, el primero corresponde a bares y discotecas que se ubican en los municipios donde viven las entrevistadas y que generalmente se encuentran en el interior de los centros comerciales.

En el segundo grupo, podemos observar antros que se localizan en la zona norte del Estado de México, también conocida como la Zona Azul, cerca del Periférico, lo que implica un mayor desplazamiento, costo y dificultades para asistir.

El tercer grupo son bares que se ubican en el centro y sur de la Ciudad de México, en la Zona Rosa y San Ángel y a los que pocas de estas chicas han tenido la posibilidad de asistir, ya que implica una mayor inversión económica y riesgo, además de la necesidad de tener acceso a un automóvil para desplazarse y un grupo de amigos que las acompañe.

Inseguridad y tácticas de autocuidado

Cuando las jóvenes que participaron en la encuesta hablaron sobre la inseguridad, frente a la pregunta específica sobre las cosas que hacen para mantenerse seguras, dieron cuenta de un repertorio de tácticas.

Algunas de estas tácticas tienen que ver estrictamente con la posibilidad de ser despojadas de sus objetos de valor, específicamente el teléfono celular y dinero en efectivo. Acerca del celular refieren tácticas como esconderlo, llevar uno barato o descompuesto como repuesto para entregar a los asaltantes, llevarlo en la mano para que no se los saquen de la bolsa o la mochila, y no usarlo en la calle para no dar pie a ser asaltadas.

Con respecto al dinero las tácticas consisten en no llevar mucho, reservar una cantidad oculta aparte para no entregarlo todo si las asaltan.

Estas tácticas aparecen prácticamente en todas las respuestas de los cuestionarios, y hacen evidente que el asalto forma parte de una realidad cotidiana en la zona, también queda claro que los objetos de valor son escasos, estas muchachas no suelen portar una computadora u objeto de alto valor.

¿Qué precauciones tomas para salir segura?

- No hablar con extraños. Que nadie me vigile. Voltear a todos lados. Conocer a la gente con quien salgo.
- Mirar constantemente hacia atrás. Ir atenta a lo que ocurre alrededor.
- Llevar gas pimienta. Llevar silbato.
- Irse reportando con familiares. Avisar a dónde y con quién sale. Dar a sus padres los teléfonos de sus amigos.
- Llegar temprano a la casa.
- No portar cosas de valor, no llevar bolsa de mano.



- Ir en automóvil propio. Pedir que alguien pida mi uber, Abordar taxis de sitio
- Vestir adecuadamente. No beber en exceso, No salir sola
- Llevar las llaves en la mano

El segundo tipo de tácticas de las que hablan tiene que ver más bien con el resguardo de su integridad física. En el siguiente cuadro presentamos en forma sintética estas medidas de autocuidado:

Es interesante observar en este listado algunas cuestiones, primero, la noción de riesgo: ¿cuál es el peligro del que estas mujeres se protegen cuando hablan de extraños que las vigilan y las abordan o de la importancia de caminar mirando siempre hacia atrás?

Aunque no aparece referido con esa palabra, las jóvenes están hablando de la posibilidad de ser secuestradas. En este sentido el gas pimienta y el silbato aparecen como mecanismos a través de los cuales ellas pueden hacer desistir a sus posibles agresores; no sucede lo mismo en cambio, con la táctica de irse comunicando por teléfono con sus familiares, pero es una alusión recurrente, todas las chicas dicen hacer esto cuando viajan solas, continuamente llaman o envían mensajes a sus familiares indicando en dónde están y algunas incluso comparten sus ubicaciones desde el celular. En sentido estricto, es poco probable que esta medida haga desistir a los posibles captores e incluso podría ser un mecanismo de distracción para ellas mismas, parecería más bien ser un recurso de tranquilidad, los familiares se sienten seguros de ir monitoreando por donde están, aunque eventualmente no podrían hacer nada si en un momento determinado ya no pueden ubicarlas. Esta táctica visibiliza su vulnerabilidad y la necesidad tanto de ellas como de sus familias, de sentir que de alguna manera están siendo protegidas.

Algunas de estas medidas, en cambio, colocan en la conducta de las propias mujeres la responsabilidad por su seguridad, como cuando se les aconseja no hablar con extraños, avisar a dónde y con quién salen, no llevar cosas de valor, vestirse "adecuadamente", no salir solas o no beber en exceso, estas recomendaciones claramente las colocan como causantes de un posible ataque. Es interesante porque en realidad cuando pensamos en feminicidios los agresores no suelen ser precisamente desconocidos y no necesariamente las atacadas visten en forma provocativa, pero esta idea permanece vigente. Quizá es también una manera de convencerse de que están haciendo algo realmente por protegerlas.

Las jóvenes también respondieron a una pregunta sobre las personas con las que se sienten a salvo:

Personas con las que se sienten a salvo	Personas con las que no se sienten a salvo
• Familia, amigos, novio • Personas que sé dónde viven • Personas que conozco de mucho tiempo • Vecinos • Mi mejor amigo	• Desconocidos • Personas que de la nada se te acercan • Personas raras • Gente del transporte público • Los que beben en las calles • Gente que acabo de conocer • Los amigos de mis amigos

Es evidente en esta relación, que el peligro se asocia claramente con las personas a las que no se conoce o se conoce poco, a la gente que transita por la calle y de la que no se puede ubicar su procedencia; novios, amigos y vecinos, en cambio, aparecen como personas seguras.

Las experiencias

En este apartado nos pareció que sería interesante recuperar de los cuestionarios las respuestas textuales a la pregunta sobre sus experiencias de inseguridad.

Las experiencias

- Me han abordado sujetos mucho mayores para que me vaya con ellos.
- Sólo una vez un chico iba siguiéndonos a dos de mis amigas y a mí
- Me han asaltado.
- Por el momento nada muy grave, solo que algunos taxistas me griten piropos o ese tipo de cosas.
- Un día saliendo de la universidad aproximadamente a las 9:30 pm nos pasó a mí y a mis amigas que un chavo de la nada se nos acercó y pidió la hora, entré en pánico y corrimos (es real).
- Secuestro de un amigo.
- Robado cosas materiales.
- Acoso.
- Asaltado, perseguido.



- Asaltos y acoso sexual constante.
- Asaltos, acosos y manoseos en el transporte público.
- Me siguen, me dicen cosas horribles en la calle o me asaltan.
- Abuso físico y verbal.
- Acoso verbal, psicológico y físico.
- Solo una vez me asaltaron a plena luz del día.
- Asaltos e intento de subirme a un carro.

Nuevamente es interesante observar cómo junto con el asalto, la experiencia más frecuente, siempre aparece referido también el acoso y el abuso sexual, expresado como acto consumado, como intento o como expectativa de la víctima; podemos observar que la noción de acoso parece adquirir una amplia polisemia cuando se aproxima a acciones como el que un hombre o un grupo de hombres insista en que una jovencita se suba con ellos a un auto o que incluso intenten obligarla, y parece que todo el tiempo el tema del acoso pasa por ese abanico amplio de posibilidades que van subiendo de nivel de peligrosidad, pero frente al cual las jóvenes no tienen ningún control. ¿Cómo se determina la distancia entre la gravedad de gritarle obscenidades a una muchacha y la de tratar de subirla a un automóvil? ¿En qué momento estas chicas pueden tener claro el tipo de peligro al que se enfrentan? Quizá cuando ya es tarde.

Esta ambigüedad del peligro, como aquí la llamaré, se hace más evidente en los relatos de quienes participaron en la entrevista grupal y que, básicamente, dan cuenta de los mismos peligros, aunque con mayor detalle, lo que nos permite apreciar estos matices de los que hablamos. Veamos ahora algunos de sus testimonios.

> Yo recuerdo que, fue hace mucho tiempo, iba yo en la secundaria pero tenía que pasar un callejón, entonces esa vez salimos muy temprano, eran como las diez de la mañana y entonces en ese tiempo yo todavía no tenía muchos amigos porque acabábamos de entrar y yo pues me fui sola y vi que había pasado una camioneta con dos tipos y sí se me quedaron viendo "así" y uno de ellos me chifló, pero pues yo no les hice caso y digamos que la calle estaba muy abandonada, o sea, las casas parecía que nadie vivía ahí, entonces ya lo que hice fue caminar rápido y ya cuando iba a llegar a la esquina ya para dar vuelta, ya donde había tránsito vehicular, ya este vi que venía de regreso la camioneta, pero pues ya me acerqué a una tienda, pero sí sentí así como

> que ese miedo, ya lo que quería yo era llegar a mi casa (Ana, estudiante de ingeniería, 21 años).

La experiencia no es reciente, ella habla de algo que ocurrió hace mucho tiempo, una situación que no ha cambiado, el incidente ocurre por la mañana, ella se siente en peligro porque la calle está sola y los sujetos que la llaman viajan en un automóvil.

> Yo, a mí me ha sucedido varias veces algo así, pero la última vez fue como que más fuerte porque yo venía caminando ahí por el Retiro, entonces está la avenida y yo iba hacia la salida, como para la Coca Cola y venía caminando y pasé una camioneta de esas que son como de carga, entonces cuando paso, el chofer pues me dijo cosas y al voltear pues veo que se está tocando sus partes ¿no? Entonces lo que hago yo es caminar más rápido pero él al notar que yo a lo mejor alcancé a ver lo que estaba haciendo se me empezó a cerrar y lo único que alcancé a hacer fue cruzarme a la viva México hacia el otro lado de la calle, entonces ahí había una base de taxis y porque incluso cuando él se me empezó a cerrar me abrió la puerta del otro lado, entonces por eso yo tuve que cruzarme, porque en ese momento sí sentí como que me iba a jalar y ya, adiós, quién sabe dónde estaría (Paola, estudiante de ingeniería, 23 años).

En este testimonio se habla de una situación reiterada, aunque hay un incidente en particular que hace sentir a la entrevistada en un peligro mayor, el que le habla es un hombre que se masturba y luego la persigue abriendo la puerta de la camioneta como para subirla; ella está convencida de que el sujeto se la iba a llevar y no iban a encontrarla después.

> No tiene mucho, como mes y medio que pasó, era miércoles, habíamos salido a las 12:00 de la escuela y este, bueno, yo acostumbro, como mi ruta para regresar a casa es muy diferente a la de mis amigos, yo me regresaba caminando sola, es un pequeño tramo de aquí a Conalep, a Bosques, entonces para mí, no se me hacía fácil pero era más económico irme caminando de aquí para allá, yo iba caminando sola, primero me voy caminando por la Mexiquense, precisamente porque me molesta caminar entre las personas que trabajan en un autolavado pero unos metros más adelante, me cruzo ya del otro lado y en eso un carro negro se comenzó a detener a mi lado, era un



> hombre y lo que me gritó es que si yo sabía si la ruta que él estaba tomando para Tultepec estaba correcta, entonces, en el momento en el que yo volteo, no lo había volteado a ver, pero cuando volteo pues vi que se estaba masturbando mientras estaba manejando, entonces pues mi lógica fue "voltéate y sigue caminando y no sé, había una tienda más adelante "llega a dónde hay personas", pero este tipo seguía como que manejando a mi mismo ritmo y yo creo que cuando ya él se dio cuenta de que ya íbamos a llegar a una esquina donde había gente y así, señoras, pues este no sé, me gritó otra cosa pero ya no lo alcancé a entender, ya se siguió normal, intenté como que alcanzar a ver las placas del carro pero ni siquiera traía placas, entonces ya cuando llegué al punto donde tenía que esperar una combi pues todavía tardé mucho más, entonces pues ya en esos momentos estaba como muy frickeada, como muy asustada y nada más rogaba encontrarme con alguien de confianza para que me acompañara siquiera a mi casa y no volverme a encontrar a ese tipo (Itzel, estudiante de ingeniería, 21 años).

La situación también ocurre en el día, en el relato de la víctima, ella comete varios errores, uno de ellos es caminar sola, el otro, elegir el camino de la carretera por evitar un autolavado donde siempre es acosada por los trabajadores; nuevamente es un hombre que se masturba, esta vez en un auto sin placas, y la sigue hasta que ella llega a un lugar en el que hay gente.

Es importante mencionar la gran similitud que hay en los tres relatos, en ninguno de los casos es de noche, todos ocurren a la luz del día, las jóvenes además no se encuentran realizando actividades que ellas mismas han calificado como de riesgo, se infiere incluso que visten el uniforme o la ropa que utilizan normalmente para asistir a la escuela. Lo que realmente aprovechan los agresores es la soledad de las calles, la precariedad del espacio, en estas experiencias la distancia entre sujetos depravados que gustan de masturbarse frente a las jovencitas es la interpretación fácil, pero en el relato de ellas, la interpretación es más grave, la experiencia es que han estado a punto de ser secuestradas, de que iban a llevárselas.

¿Cómo es posible determinar los alcances de estos potenciales agresores?

Lo que queda muy claro es que la inseguridad de la zona, la falta de vigilancia, infraestructura e incluso recursos de las chicas para ponerse a salvo, aunada a la conocida inoperancia de las autoridades, convierten a

estas muchachas en un blanco fácil prácticamente para cualquiera, lo inquietante de estos relatos no es lo que a estas mujeres les ha ocurrido, sino lo que pudo haberles pasado con tanta facilidad, ellas lo saben, aunque de momento atribuyan la suerte de estar a salvo a algo tan fortuito como que alguien pasara, llegaron a una tienda o tuvieron la determinación suficiente como para correr y cruzar la calle. Ninguna de estas experiencias de riesgo de las que hablan ha ocurrido en el contexto de una fiesta o una salida nocturna, que para la mayoría de estas muchachas es un lujo inaccesible.

En ese mismo sentido, llama la atención que, al referirse a casos de feminicidio, y aunque las chicas atribuyen este fenómeno a cuestiones como el machismo, la impunidad y la consecuente falta de denuncias ante actos de violencia; a la trata de blancas, a la proliferación de personas enfermas o perturbadas que cometen estos crímenes, también aparecen con frecuencia discursos que colocan la responsabilidad en las víctimas.

> La verdad no sé mucho, pero puede ser por las pocas precauciones que tomamos en no avisar dónde estamos ni con quién (Lissette, 19 años, demostradora).

> Porque somos presas fáciles, al no estar atentas, vulnerables por la poca seguridad y no tener tanto carácter ante las situaciones (Mariana, 27 años, periodista).

En el primer enunciado, los crímenes son consecuencia de que las víctimas no tomen las precauciones debidas, en el segundo, las jóvenes aparecen definidas como "presas fáciles", pero adquieren esta condición de "vulnerables" en el momento en que no toman medidas de seguridad y además no muestran suficiente carácter.

Aunque la encuesta no permite profundizar en el significado de estos enunciados, emerge con claridad un discurso que responsabiliza y culpa a las víctimas; también está clara la expectativa de que obedecer estas normas mantendrá a estas mujeres a salvo.

Las muchachas de la entrevista grupal también hablaron acerca de feminicidios; en este caso, recuperando experiencias cercanas, se les preguntó si conocían algún caso.



> Yo sí, bueno, hace como dos años había una chica que daba clases de *body combat* en el Aquasol, esta chica pues la frecuentaba, o sea no éramos así amigas pero sí la conocía, entonces un día ella fue a una fiesta y bueno, salió de madrugada porque tenía que regresar con su mamá, entonces dicen que ella se fue sola en un taxi y ya no apareció, entonces ya pasó el tiempo, la estuvieron buscando, ya como a las dos semanas apareció en el canal de la Laguna (Itzel, estudiante de ingeniería, 21 años).

El relato está situado en 2016 y es el de una joven desaparecida al tomar un taxi sola, de noche; es la misma historia que ha saltado a las primeras planas de los periódicos en octubre del 2018, con el tristemente célebre caso del *Monstruo de Ecatepec*, pero en ese momento parecía no alcanzar notoriedad.

> Bueno, yo, fue hace cuatro años, mi mamá frecuentaba a una vecina de otra colonia cercana a la nuestra y cada viernes ella iba a darle un estudio médico, pero un día la hija de la señora a la que le daba el estudio no llegó y la señora estaba muy preocupada y dieron las cuatro de la tarde y su hija salía a las dos, le estuvieron marcando y se había quedado de ver con el novio en el puente de la López Portillo de la Mega, a la altura de la Mega Comercial y bueno las pruebas ya después señalaban que fue el novio quien la había secuestrado y bueno, la mató (Fernanda, estudiante de ingeniería, 23 años).

A diferencia del anterior, en este relato el feminicida es el propio novio de la joven, que la había secuestrado y asesinado, un ejemplo interesante porque rompe con todas las creencias sobre la seguridad que estas chicas han expresado anteriormente; para ellas los novios siempre aparecen como un referente de persona segura con la que se puede salir.

> Pues en la zona donde yo vivo, cerca hay una zona donde pasan muchos coches que vienen de lejos, muchos trailers de carga y es una zona que no está muy vigilada, entonces sí se han dado casos de, bueno, que han visto de lejos cómo se suben a niñas a los carros, se les cierran o avientan luego a personas así a un lado de la calle y bueno, yo me doy cuenta cómo sí ha crecido ese temor entre nosotras como mujeres porque yo en mi caso pues yo sí ya ruego por llegar a mi casa, bueno, después de esa experiencia que tuve, yo sí ya estoy como más al pendiente, ya trato de no estar sola en la

calle, si es posible evitar ir a la calle, si no es una verdadera necesidad salir y pues siempre estar en contacto con alguien de confianza ya sea mi familia, decirle a alguien estoy saliendo de aquí, estoy llegando a tal punto y siempre yo procuro que alguien esté enterado de dónde estoy y lo que estoy haciendo (Paola, estudiante de ingeniería, 23 años).

Este testimonio da cuenta claramente del miedo que viven estas jóvenes y de la manera en que lo elaboran y expresan, la entrevistada refiere estar enterada de las cosas que ocurren en una zona cercana a su casa y habla de sus emociones, de la imposibilidad de estar en la calle sola o estar siempre con personas de confianza.

Consideraciones finales: las chicas ya no quieren divertirse

Como se ha indicado, este trabajo constituye un avance preliminar de una investigación en curso, en el que hemos pretendido explorar las prácticas cotidianas de las jóvenes de estos municipios de la zona conurbada de la Ciudad de México, con el objetivo de relacionarlas, especialmente las que tienen que ver con el entretenimiento y la vida nocturna, con los discursos que dan sentido a las experiencias en torno a la inseguridad y la violencia que viven estas mujeres.

Más que resultados concluyentes, quisiéramos retomar aquí algunos aspectos que nos han parecido especialmente relevantes al analizar estas prácticas y discursos.

En primer lugar, los relatos de estas mujeres dejan muy claro que ellas están conscientes de que habitan en un lugar de enorme riesgo y que las posibilidades de convertirse en víctimas están a la orden del día. Es evidente también que el temor incide en las prácticas cotidianas de estas mujeres, habituadas a tomar medidas de autocuidado para proteger sobre todo su integridad física.

Las actividades normales se mantienen a pesar del peligro; sin embargo, los relatos son historias de encierro, detrás de las tácticas que ellas despliegan para mantenerse lejos del peligro pueden apreciarse las tácticas discursivas de los familiares que las van aleccionando para preferir el espacio seguro del hogar y la tranquilidad de las pequeñas reuniones, las actividades en familia.



Los discursos que aparecen en las voces de estas chicas apelan a la imposibilidad de estar seguras en ninguna parte, pero también a la responsabilidad e incluso la culpa de las víctimas, que por regla general son descritas como mujeres que no han acatado las normas de comportamiento, no han tenido suficiente cuidado o han cometido errores en sus tácticas de autocuidado o, en el peor de los casos, han mostrado un comportamiento desenfrenado que las ha convertido en blancos.

La recreación nocturna, que es extremadamente limitada, aparece caracterizada como "destrampe" o conducta inmadura e irresponsable; las chicas entrevistadas, en abrumadora mayoría, hablan del antro y la fiesta como condiciones de peligro que las mujeres prudentes deben evitar, en las prácticas de estas jóvenes es visible que apenas unas cuantas de ellas tienen acceso a este tipo de diversión y que, aun en estos casos, estas salidas requieren una logística complicada.

Paradójicamente, las experiencias que narran estas muchachas, también en forma mayoritaria, poco tienen que ver con la vida nocturna y la fiesta; el acoso, el abuso sexual y la posibilidad del secuestro y la desaparición están a la vuelta de la esquina, en episodios reiterados que ocurren a plena luz del día. La experiencia cercana del peligro hace necesario preguntarse por la "latencia" y la "posibilidad" del riesgo. ¿Qué tipo de azar determina en última instancia pasar a formar o no parte de la estadística?

Queda bastante claro que las jóvenes de la zona conurbada a la Ciudad de México no gozan de la misma libertad que los hombres para ocupar el espacio público y que su movilidad en él está restringida por discursos que desde el entorno familiar las aleccionan para mantenerse en casa, no desplazarse solas y asumir la responsabilidad sobre el cuidado de sí mismas. Estas discursividades, que desde una perspectiva pueden ser entendidas claramente como un ejercicio de poder patriarcal sobre las jóvenes, pueden ser vistas también, como aquí hemos pretendido mostrar, como un recurso táctico, a través del cual, en un contexto de riesgo, los familiares y las propias víctimas trabajan en la constitución de una subjetividad femenina "prudente" y "responsable", predispuesta al encierro y restringida a las actividades familiares y hogareñas.

Como se puede observar, la proliferación de la trata genera condiciones de riesgo permanente para las mujeres de estas localidades que, frente a la posibilidad latente de convertirse en víctimas directas, se ven obligadas a permanecer al margen del espacio público.

Este encierro, que en los relatos de las entrevistadas aparece como voluntario y resultado de la prudencia y el autocuidado, está atravesado por discursos en los que el entretenimiento y la vida nocturna aparecen censurados o cuestionados, y en los que los riesgos que corren las que se arriesgan a experimentarlos se visualizan como consecuencias de su propia conducta, colocándolas en una posición de mayor vulnerabilidad, al invisibilizar la existencia de las estructuras delictivas que están en permanente operación.

Estos discursos reproducen los estereotipos en donde las mujeres son explotadas como resultado de conductas equívocas o deslices, se convierten en blanco del peligro por su inclinación a la diversión y la fiesta, así como al libre goce de sus cuerpos, lo que las convierte en objeto autorizado de abuso. En estos discursos no se configura la posibilidad de que las jóvenes y las comunidades en general apelen al Estado como garante de su seguridad, el asunto se vuelve personal.

Es importante mencionar que detrás de los riesgos de los que hablan estas mujeres se encuentra la condición sexuada de sus cuerpos, los peligros de los que ellas hablan están relacionados con el hecho de que sus cuerpos puedan ser accesibles para los hombres: transitar por una calle solitaria, mostrarse con ropas "provocativas", andar solas, salir de noche, divertirse, son situaciones que las convierten en blancos justificados del ataque masculino, que puede ir desde el acoso y la intimidación, hasta el abuso sexual, el secuestro y la explotación, perpetrados por hombres que se sienten con derecho a disponer de los cuerpos femeninos por el simple hecho de estar colocados en el espacio público.

Las propias jóvenes en sus relatos y en sus prácticas cotidianas reproducen estos discursos, lo que genera en ellas una doble condición de vulnerabilidad, ya que, en caso de convertirse en víctimas, se asumen a sí mismas como responsables de lo que les ha ocurrido.

Es importante destacar que el corredor de trata, en el que estas chicas se desenvuelven cotidianamente, es una zona en la que proliferan burdeles y hoteles de paso, en los que los varones pueden satisfacer sus demandas sexuales sin muchas complicaciones. Mientras que por una parte se condena el "libertinaje" de las mujeres y se les restringe al ámbito privado para mantenerse a salvo, los hombres satisfacen sus deseos gracias al lucrativo negocio de la explotación sexual, que es perfectamente visible y frente



al cual no se despliega ningún tipo de acción por parte de las autoridades, pese a que es un asunto conocido públicamente, tolerado.

Rita Segato (2018) se ha referido a la trata y la explotación sexual como ejemplos de lo que ella misma ha denominado como pedagogías de la crueldad, en las que se cosifica y consume el cuerpo de las mujeres y donde la repetición de la violencia produce un efecto de normalización, que promueve la falta de empatía hacia las víctimas.

Segato (2018) considera que el violador es un moralizador, que ve en su víctima el desvío moral que lo convoca, por lo que su violencia es una represalia que obedece al mandato de masculinidad y a que se atribuye el derecho de castigar a la mujer.

Paradójicamente, los peligros para las jóvenes de estos municipios de la zona conurbada no se reducen al espacio público y toda la pedagogía desplegada a través de estas discursividades que censuran sus libertades no es suficiente para mantenerlas a salvo.

Por el contrario, las restricciones de usar el espacio público, reunirse, divertirse, incluso desempeñarse laboralmente o salir a estudiar, las hacen vulnerables también a la violencia doméstica, ejercida por padres controladores o parejas. Las posibilidades de organizarse con otras mujeres son muy limitadas. Esto ocurre además en entornos precarizados donde la movilidad es difícil y los transportes son caros y peligrosos, donde quedarse sola en el pesero o abordar un taxi puede significar que una muchacha desaparezca sin dejar rastro.

Además del encierro, las jóvenes de esta zona de la ciudad viven en condiciones de aislamiento que las hacen más proclives a ser víctimas de violencias que en sus propios discursos parecen no estar claramente reconocidas y que sin embargo emergen en los relatos, cuando ellas mismas hacen referencia a mujeres que han sido víctimas de feminicidios a manos de novios o familiares, personas a quienes señalan como compañías con las que suelen sentirse seguras.



Bibliografía

Bajtín, Mikhail (2005). *Estética de la creación verbal.* Ciudad de México: Siglo xxi.

Cortés Mendoza, Ma. Fernanda (2021, 4 de agosto). *Un acercamiento a la trata de personas y las diversas formas de explotación en México* [Conferen-

cia en linea]. Ciudad de México: UAM-Cuajimalpa. Recuperado de https://drive.google.com/file/d/1XoGER0iGXrWTJZI-n8s-zAyW_-AjHax1D/view, consultado el 23 de junio de 2022.

Das, Veena (2008). "El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad", en Francisco Ortega (ed.) *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer.* Ciudad de México y Guadalajara: Universidad Iberoamericana e ITESO.

De la Peza, Ma. del Carmen (2014). *El rock mexicano. Un espacio en disputa.* Ciudad de México: UAM-Xochimilco.

Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.

Fuentes Flores, César (2011). "Espacio público y género en Ciudad Juárez, Chihuahua: el derecho a la accesibilidad, autonomía, habitabilidad y participación", en Luis Cervera, Julia Monárrez y Sergio Peña (coords.), *Espacio público y género en Ciudad Juárez, Chihuahua. Accesibilidad, sociabilidad, participación y seguridad.* Ciudad Juárez: COLEF y UACJ, pp. 91-132.

Jirón, Paola (2007). "Implicancias de género en las experiencias de movilidad cotidiana urbana en Santiago de Chile". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer,* vol. 12, núm. 2, pp. 173-197.

Martínez Mejía, Alfonso (2018, 16 de octubre). "La desaparición de niñas se incrementó en el corredor de Coacalco". *La Prensa* [sitio web]. Recuperado de https://la-prensa.mx/coacalco/la-desaparicion-de-ninas-se-incremento-en-el-corredor-de-coacalco/, consultado el 22 de junio de 2022.

McDowell, Linda (2000). *Géneros, identidades y lugar*. Madrid: Cátedra.

Monárrez, Julia (2011). "Uso y recuperación del espacio público y los lugares de esparcimiento para las mujeres y los hombres en Ciudad Juárez, Chihuahua", en César Fuentes, Luis Cervera y Sergio Peña (coords.), *Espacio público y género en Ciudad Juárez, Chihuahua. Accesibilidad, sociabilidad, participación y seguridad.* Ciudad Juárez: COLEF y UACJ, pp. 135-172.

Milenio Digital (2013, 19 de diciembre). "Desde Tecámac a Tultitlán opera red de trata de personas". *Milenio* [sitio web]. Recuperado de https://www.milenio.com/policia/desde-tecamac-a-tultitlan-opera-red-de-trata-de-personas, consultado el 22 de junio de 2022.





Orozco, Rosi (2019, 9 de diciembre). "Una pesadilla llamada 'el corredor de la trata de personas'". *Foro Jurídico* [sitio web]. Recuperado de https://forojuridico.mx/una-pesadilla-llamada-el-corredor-de-la-trata-de-personas/ Consultado el 23 de junio de 2022.

Padrón Álvarez, Ma. Teresa y Guénola Caprón (2015). "La percepción de inseguridad en el transporte público: el caso de la autopista México-Pachuca", en Guénola Caprón y Cristina Sánchez-Mejorada (coords.), *La (in) seguridad en la metrópoli. Territorio, segurización y espacio público.* Ciudad de México: UAM-Azcapotzalco, pp.315-339.

Segato, Rita. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Sorgentini, Hernán (2000). "La recuperación de la experiencia histórica. Un comentario sobre E.P. Thompson". *Sociohistórica,* num. 7, pp. 53-80. Recuperado de https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2820/pr.2820.pdf, consultado el 22 de junio de 2022.

Soto, Paula (2015) "Ciudad y espacio público. Un análisis de género de la inseguridad en la colonia Doctores", en Guénola Caprón y Cristina Sánchez-Mejorada (coords.), *La (in) seguridad en la metrópoli. Territorio, segurización y espacio público.* Ciudad de México: UAM-Azcapotzalco, pp. 235-263.

Valcárcel, Amelia (1997). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra

Venegas, Patricia. (2021, 27 de agosto) "El 15% de las víctimas de trata de personas en el país son del Edomex". *El Sol de Toluca* [sitio web]. Recuperado de https://www.elsoldetoluca.com.mx/local/el-15-de-las-victimas-de-trata-de-personas-en-el-pais-son-del-edomex-7138849.html, consultado el 22 de junio de 2022.

Zúñiga, Mercedes (2014). "Las mujeres en los espacios públicos: entre la violencia y la búsqueda de libertad". *Región y Sociedad,* número especial 4, pp. 77-100.



Miriam Bautista Arias es doctora en Ciencias Sociales en el área de Comunicación y Política por la UAM-Xochimilco, donde también cursó la maestría en Comunicación y Política; es licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Salesiana. Sus intereses de investigación se despliegan en el ámbito de violencia y ciudadanía con particular énfasis en la emergencia de subjetividades y tácticas de resistencia. Ha sido profesora en el área de Comunicación de Licenciatura y Posgrado en distintas universidades públicas y privadas y ayudante de investigación en el posgrado de Comunicación y Política de la UAM-Xochimilco. También se ha desempeñado como coeditora asociada de la agencia de noticias del periódico *Reforma* y como reportera *free-lance* en revistas especializadas. Es autora del libro *El murmullo social de la violencia en México. La experiencia de los sujetos afectados por la guerra contra el narcotráfico*, publicado por la UAM-Xochimilco en coedición con el CESOP de la Cámara de Diputados en enero de 2017.



TEMÁTICAS

HABITAR Y TRANSITAR LA CIUDAD DE MÉXICO: REPRESENTACIONES SOCIALES DE JÓVENES UNIVERSITARIAS

LIVING IN AND CIRCULATING IN MEXICO CITY: SOCIAL REPRESENTATIONS OF FEMALE UNIVERSITY STUDENTS

Lorena Umaña Reyes*

Resumen: Este artículo presenta los resultados de una investigación cualitativa realizada durante 2016 y 2017 con 73 mujeres jóvenes de clase media de tres universidades públicas de la Ciudad de México. El objetivo del estudio fue conocer sus prácticas y representaciones sociales en su experiencia al habitar en la ciudad y transitar por sus espacios públicos de interconexión. Para ello se parte de la pregunta sobre cómo representan dos de los espacios públicos físicos de interconexión que usan: las calles por las que se desplazan a sus universidades y el transporte público. Pero también los lugares públicos a los que se desplazan: la universidad, museos y parques. ¿Cómo es su experiencia espacial al moverse en la ciudad? Los resultados evidencian las condiciones de inseguridad y violencia que enfrentan estas mujeres en su vida cotidiana y la representación que hacen de una ciudad que las acecha y las descuida, la ciudad que naturaliza el acoso, la ciudad desigual para las mujeres a partir de sus formas de desplazarse y representar estos espacios.

Palabras claves: representaciones sociales, movilidad, mujeres, habitar.

LIVING IN AND CIRCULATING IN MEXICO CITY: SOCIAL REPRESENTATIONS OF FEMALE UNIVERSITY STUDENTS

Abstract: This article presents the results of a qualitative investigation carried out during 2016 and 2017 on 72 young, middle-class women from three public universities in Mexico City. The aim of the study was to know their practices and

* Facultad de ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 71-95
Recepción: 28 de septiembre de 2021 • Aceptación: 18 de noviembre de 2021
https://encartes.mx





social representations in their experience of living and circulating in the public interconnection spaces of the city. For this, the starting point is the question of how they represent two of the physical public interconnection spaces they use: The streets they travel along to go to their universities and public transport. But also, the public spaces they travel to: Universities, museums and parks. What is their spatial experience like when moving around in the city? The results display the conditions of insecurity and violence faced by these women in their daily lives and their representations of a city that stalks and neglects them, the city that naturalizes harassment, the city that is unequal for women when it comes to their ways of transportation in, and the representation of, these spaces.
Keywords: social representations, mobility, women, to inhabit.

Introducción

Ser hombre o mujer marca diferencias fundamentales en la vida urbana. Las formas de habitar las ciudades son diferentes a partir de la construcción del género. Rita Segato (2003) define el género como una "estructura abstracta de relaciones" que encarna posiciones y relaciones de poder asimétricas. Según la autora, ese orden universal se nos impone desde el género y, como tal, forma parte del espacio urbano en que vivimos. Linda McDowell (1999) sugiere que para entender la categoría de género es imprescindible superar las dicotomías entre las concepciones de público y privado, ciudad y casa, política y vida privada, en las que los hombres se vinculan con las primeras y las mujeres a las segundas, puesto que en realidad las mujeres se encuentran en ambos lados, negociando y modificando su presencia en los dos. Las diferentes formas en que mujeres y hombres definen los atributos aceptados de feminidad y masculinidad se definen a través del tiempo y el espacio. El género debe verse, entonces, como un conjunto de relaciones sociales materiales y como significado simbólico. Las formas de pensar y representar el lugar/género están interconectadas y se constituyen mutuamente.

En esta investigación, el género es una variable indispensable para hablar de habitar los espacios públicos, particularmente los espacios públicos de interconexión, puesto que pone en evidencia un conjunto de relaciones de poder, de jerarquías, de acciones permitidas y de desigualdades dentro de la vida urbana. Por ello, los lugares de procedencia y de desplazamien-

to son claves para conocer las formas de describir y representar la ciudad desde la experiencia de vida de las mujeres. Lindón (2020), Soto Villagrán (2016) y Jirón y Zunino Singh (2017) han estudiado la movilidad desde la perspectiva del sujeto-mujer que se desplaza. Estas autoras destacan el carácter desigual de la movilidad desde la construcción de géneros y el riesgo como una constante. Ana Falú (2009; 2011) plantea las violencias, inseguridades y discriminaciones que viven las mujeres en las ciudades y de manera particular en los espacios públicos.

Desde la perspectiva de género, la movilidad debe ser vista no sólo como una práctica social sino como una relación social que adquiere dimensiones políticas que expresan y reproducen relaciones de poder (Cresswell, 2010). Hoy es casi incuestionable que las experiencias femeninas sobre los espacios de movilidad se viven y se representan desde la diferencia respecto de las experiencias masculinas. En este estudio de casos se indaga en los espacios de movilidad y en los espacios públicos de destino (parques, museos, la universidad, el Zócalo y otros) dentro de los desplazamientos de mujeres universitarias de clase media-baja. Es decir, ¿hacia dónde se mueven?, ¿cómo lo describen?, ¿cómo representan los espacios públicos físicos de interconexión que usan: calles por las que se desplazan a sus universidades y transporte público? Pero también los lugares públicos a los que se desplazan: la universidad, museos y parques. ¿Cómo es su experiencia espacial al moverse en la ciudad?

En la primera etapa de esta investigación se aplicó un cuestionario semiestructurado de corte cualitativo con la finalidad de explorar las representaciones sociales de la experiencia al habitar la Ciudad de México de 73 mujeres jóvenes universitarias que se desplazan en la ciudad desde cinco zonas de área metropolitana (estado de México, Iztapalapa, Xochimilco, Azcapotzalco y Coyoacán). La investigación cualitativa "no tiene como objetivo establecer frecuencias, promedios u otros parámetros, sino determinar la diversidad de algún tema de interés dentro de una población dada." (Alcaraz *et al.*, 2006: 43). En este estudio de caso fue importante establecer, a través de una muestra cualitativa sin representación estadística, distintas experiencias de la ciudad de mujeres universitarias que se desplazan en transporte público.

Los principales puntos de destino son sus universidades: la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en CU, la Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Iztapalapa (UAM-I) y la Universidad Autónoma



de la Ciudad de México (UACM), plantel Casa Libertad. Este instrumento buscó relacionar la vivencia cotidiana de las jóvenes en sus territorios de movilidad como la calle. La pregunta central estuvo enfocada en conocer si viven la ciudad de manera diferenciada y si ellas lo perciben o no.

En la segunda etapa se realizó un grupo de enfoque con 10 mujeres estudiantes de las mismas universidades. Se hicieron preguntas abiertas y se utilizaron como recursos georreferenciales mapas de la red del metro y de la ciudad para, desde la técnica de la asociación libre de palabras, identificar sus representaciones sociales sobre los lugares que recorren. Sin duda las matrices culturales que definen el habitar de estas mujeres (edad, condición económica, escolaridad, grupo étnico, lugar de procedencia, etc.) inciden en esa experiencia. No es igual ser mujer pobre en la Ciudad de México que mujer joven universitaria de clase media baja. Hay factores que suman o restan procesos de exclusión, precarización y de vulnerabilidad de las mujeres en sus entornos urbanos.

Habitar los espacios públicos de interconexión

Habitar es más que residir y ocupar un espacio, implica arraigarse, generar recorridos cotidianos y vínculos con territorios con los que nos identificamos o distanciamos. Ángela Giglia lo define como "un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, al mismo tiempo reconociéndolo y estableciéndolo. Se trata de reconocer un orden, situarse dentro de él, y establecer un orden propio. Es el proceso mediante el cual el sujeto se sitúa en el centro de unas coordenadas espacio-temporales mediante su percepción y su relación con el entorno que lo rodea" (Giglia, 2012: 13). Para Pallasmaa, el "acto de habitar es el medio fundamental en que uno se relaciona con el mundo", y en ese acto nos situamos en tiempo y espacio y, con ello, habitar implica tanto un acontecimiento como una cualidad mental y experiencial (Pallasmaa, 2016: 7-8).

De esa manera, habitar significa también experiencia de vida cotidiana en los territorios y los significados que se construyen en torno a ellos. Las estructuras físicas no pueden separarse de nuestra experiencia cotidiana de ciudad y de nuestras formas de estar, narrar y representar los espacios. La ciudad también se define desde lo que experimentamos y significamos. La ciudad, dice Sennett, es "un tipo de experiencia", un tipo de conciencia colectiva (Sennett, 2019). Estas experiencias espaciales,

como las define John Entrikin (1991), revelan las cualidades existenciales de nuestra experiencia del lugar como nuestro sentido de éste en tanto un "objeto" natural del mundo. Como habitantes de la ciudad, construimos significados sobre la casa, la escuela, la plaza, pero también sobre las calles, el metro, los parques. "Al entender que la ciudad está conformada por edificaciones y el espacio dispuesto entre ellas, se reconoce entonces que las vías por las que se mueven los ciudadanos constituyen parte de lo que llamamos espacio público" (Díaz-Osorio, 2016: 128), puesto que en ellos también se genera parte de la vida urbana y de las relaciones sociales desde la movilidad.

Habitualmente, los espacios de las ciudades en los que las mujeres pueden ser y estar (habitar) han sido los privados. Las experiencias espaciales de las mujeres han cambiado en la medida que han ocupado los espacios públicos, se han incorporado al mercado laboral y han salido a las calles. Bellet Sanfeliu define el espacio público desde su multifuncionalidad:

> Puede definirse de muchas formas, según pongamos nuestra mirada en sus formas (espacio libre, espacio abierto, espacios transición), en su naturaleza (régimen de propiedad, tipo de gestión), en los usos y funciones que allí se desarrollan (espacio para el colectivo, común, compartido), o en el tipo de relaciones que se establecen (espacio de la presentación y representación, democracia, protesta, fiesta, etc.). Espacios con dimensiones muy diversas pero casi todas ellas relacionadas con un aspecto: el lugar de la expresión y representación social, civil y colectiva, el espacio democrático por excelencia, el espacio común (Bellet Sanfeliu, 2009: 1).

Dentro de la complejidad y diversidad al definir los espacios públicos, este trabajo se centra en aquellos espacios libres, abiertos, que pueden considerarse como espacios de tránsito, de interconexión y de movilidad en la Ciudad de México, como las calles por las que transitan estas mujeres y el transporte público:

> Son las calles, los andenes, dentro de las categorías del espacio público, los espacios directamente relacionados con la actividad del desplazamiento. Asimismo, las plazas, los parques y sus variaciones son los puntos de intersección entre varias vías o sendas que hacen que, dentro de ese desplazamiento, se puedan generar intervalos agradables comprendiendo la movili-



dad urbana como un proceso de movimiento y pausas que permite disfrutar del intercambio de lugares y promover el sentido de pertenencia a la ciudad (Díaz-Osorio, 2016: 129).

Desde estos espacios, las mujeres también pueden establecer no sólo acciones de tránsito o permanencia sino que pueden significar otras experiencias de la vida urbana desde la desigualdad. En este sentido, "la movilidad no es meramente un reflejo de estructuras sociales, es decir, que solamente las reproduce, sino que es productora de esas diferencias" (Jirón y Zunino Singh, 2017: 1). La movilidad es absolutamente medular para comprender la vida urbana desde las vivencias cotidianas, pues implica "la habilidad de negociar espacio y tiempo para lograr prácticas y mantener relaciones que las personas estiman como necesarias para la participación social normal" (Cass, Shove y Urry, 2005: 543).

Representaciones sociales de los espacios públicos de interconexión

Los espacios públicos adquieren representaciones cotidianas a partir de las prácticas que se realizan en ellos y de las formas de transitarlos y juegan un papel clave en la consolidación de las formas de habitar de las mujeres. Este trabajo retoma la teoría de las representaciones sociales para reconocer al campo simbólico como una parte estructurante del habitar y de la movilidad de las mujeres. La forma en la que experimentan las calles, los parques y el transporte público en la ciudad pasa por un proceso de construcción simbólica que estructura las formas individuales de ser y estar, pero que se viven y legitiman de forma colectiva: "Se trata, entonces, de un sistema conformado por espacios de uso público, con distintas calidades físicas y funciones determinadas asociadas a la representación simbólica, a las actividades lúdicas e incluso a la movilidad" (Díaz-Osorio, 2016: 130).

Los espacios y sus límites se construyen de manera cotidiana. "El espacio constituye un lugar como conjunto toponímico y topográfico que es dotado de sentido por los seres humanos, y al mismo tiempo les otorga sentido, por ser en la vida cotidiana el escenario de las prácticas sociales de múltiples significados. Aquí se incorpora la idea de límite como una forma de dividir los desplazamientos y ámbitos" (Uribe Fernández, 2014: 102). El sentido común indica por dónde circular, qué acciones están permitidas y qué prácticas sociales son aceptadas para las mujeres dentro de ciertos

espacios. En consecuencia, esos lugares poseen representaciones sociales como espacios marcados por sus habitantes. Según Henri Lefebvre (1991: 38), las representaciones del espacio están ligadas con las relaciones de producción y con el "orden" que esas relaciones imponen, y por tanto con el conocimiento, los signos, los códigos y las relaciones "frontales". No lejos de este planteamiento, el concepto de Moscovici sobre las representaciones sociales las define como "una modalidad particular del conocimiento cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un *corpus* organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación" (Moscovici, 1979: 17-18).

Tanto Lefebvre como Moscovici concuerdan en que las representaciones implican un conjunto de conocimientos y saberes sobre la realidad inmediata y las relaciones con ese espacio. Esos conocimientos forman parte del conocimiento de sentido común, como conocimiento práctico que permite explicar una situación y actuar de formas concretas (Piña y Cuevas Cajiga , 2004: 105). Algunas de estas representaciones son más fuertes e implican consensos más amplios y se definen como hegemónicas, es decir, como representaciones reconocidas, poco cuestionadas y con gran capacidad de subsistir más tiempo. Con ello no se afirma que las representaciones sean universales ni homogéneas, sino que gozan de reconocimiento y legitimidad para ciertos grupos, en ciertos espacios y contextos históricos particulares.

El género implica un conjunto de representaciones sociales a la hora de moverse por la ciudad. Para este trabajo se exploraron las representaciones sociales de los espacios públicos de interconexión y destino entre estudiantes jóvenes universitarias de la Ciudad de México y el estado de México. Sus lugares de procedencia son: 36 de Iztapalapa, 12 de Xochimilco, siete de Tlalpan, cinco de Iztacalco, cuatro de Azcapotzalco, tres de Coyoacán y dos de Benito Juárez, y cuatro de ellas habitan en las zonas conurbadas del Estado de México. Las tres universidades están ubicadas en el sur y en el oriente de la capital mexicana, en las delegaciones de Coyoacán e Iztapalapa (ver figura 1). Estas mujeres tienen las siguientes características: gran movilidad en la ciudad y en el transporte público, todas usan transporte público al menos cinco veces por semana, si no es que



lo hacen todos los días, y todas tienen recorridos hacia sus universidades de al menos una hora.

La muestra fue cualitativa y la forma de determinación fue la siguiente:

Pasos	Encuesta cualitativa (cuestionario)	Grupo de enfoque
Objetivo de conocimiento	Explorar representaciones sociales sobre los espacios públicos de transición/ movilidad y experiencias al desplazarse	Profundizar en las representaciones desde sus relatos sobre la experiencia cotidiana al moverse por la ciudad
Muestreo	Por objetivo, muestra homogénea a partir de los criterios: universidad donde estudian, edades y la frecuencia en la movilidad en transporte público. Punto de saturación para determinar el número. 73 jóvenes.	Grupo con diez estudiantes de las tres universidades
Recolección de datos	Frecuencias para poder establecer órdenes, reiteraciones y las diferencias y/o semejanzas en su experiencia cotidiana.	Relatos sobre su experiencia al moverse por la ciudad. Fragmentos
Análisis (énfasis)	Descriptivo orientado a los casos de estudio, análisis del espacio y propiedades desde la teoría de las representaciones sociales	Códigos: transporte colectivo, las calles de la colonia, las calles aledañas a sus universidades, experiencia y relatos al andar en transporte público, estrategias cuando van a lugares en los que se sienten expuestas y descripción de la ciudad

Tabla 1. Propuesta metodológica
Fuente: Elaboración propia.

El cuestionario comenzaba con preguntas acerca de su vida cotidiana en la Ciudad de México, sus trayectorias en el transporte público, en el entorno de la universidad y los parques, avenidas y calles que recorren,

continuaba con preguntas sobre cómo se sienten en estos escenarios y qué situaciones las hacen sentirse vulnerables y con miedo y finalizaba con las representaciones de esos espacios en sus rutinas. Sus representaciones empiezan a surgir desde las respuestas a las preguntas sobre cómo se sienten y cómo describen sus rutinas. Este hallazgo no es raro, pues las representaciones son también experiencia vivida e integran elementos de orden afectivo y emocional. Confluyen en la explicación particular del mundo y expresan la lógica y coherencia de un sistema particular de mundo. Le da coherencia al "yo" en interacción y a la subjetividad e intersubjetividad en movimiento (Flores Palacios, 2015).

Las formas en las que estas jóvenes universitarias viven sus recorridos en la ciudad están marcadas por los espacios en los que residen, los territorios que frecuentan y por las formas en que se relacionan en ellos. Sin duda, en el caso de estas mujeres, esos lugares pueden generar mayor

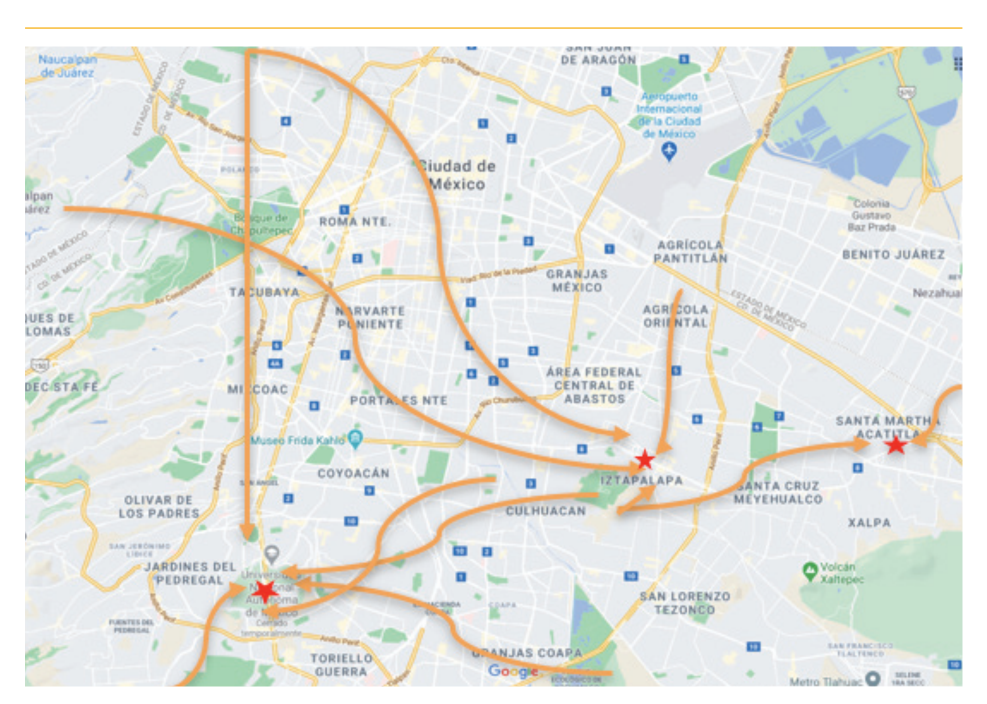


Figura 1

Las estrellas marcan las ubicaciones de sus universidades (UNAM, UAM-I y UACM) y los puntos desde los que se desplazan cotidianamente.

Fuente: Elaboración propia con datos de los cuestionarios.



vulnerabilidad y dinámicas de violencia y acoso. Para el estudio fue importante preguntar sobre sus prácticas cotidianas, sus estrategias al desplazarse en la ciudad, las explicaciones que dan sobre las causas de esas vulnerabilidades, las formas en que se ven a sí mismas y los espacios que habitan. Para Moscovici (1979), las representaciones sociales son históricas, dinámicas y socioculturales. La experiencia vivida en el transporte público y las formas en que las describen expresan representaciones desde estructuras de sentido común que les permiten definirlas como habituales y esperables.

A. El transporte público: la cotidianidad y la inevitabilidad del acoso

Al describir sus recorridos en el transporte público en las preguntas abiertas, las cinco palabras que más se repitieron fueron: largos (56), tardados (48), aglomerados (46), cansados (51) y estresantes (59). Al preguntarles las razones, hicieron alusión a que viven situaciones adversas, incómodas, de riesgo, de acoso e inseguridad. Las razones del estrés que padecen incluyen la necesidad de estar alerta para que nadie las acose o asalte: 70 de 73 afirmaron sentirse acosadas e inseguras en el transporte público (metro, metrobús, microbuses). El transporte público representa un espacio de alerta, de riesgo más o menos esperable.

Este dato también incluye inseguridad por asaltos y robos. Pero todas expresaron sentirse más inseguras por ser mujeres, confirmando la idea de Paula Soto Villagrán sobre la aglomeración y el acoso sexual:

> Uno de los principales problemas que afecta diferencialmente a las mujeres en el transporte público es la congestión de gente en los autobuses (Kunieda y Gauthier, 2007), en ellos nos encontramos con una situación especial de los cuerpos situados en el espacio; lo que McDowell (2000) ha denominado el factor de la aglomeración. Este efecto de la aglomeración de extraños en los medios de transporte colectivo se percibe como una situación potencial de riesgo en tanto se convierte en un factor de inseguridad para las mujeres, debido a que facilita formas de violencia sexual por la cercanía excesiva entre personas (Soto, 2017: 130).

Estas mujeres se sienten inseguras. Sin embargo, esto no es sólo una cuestión de percepción y emotividad: padecen de manera cotidiana situaciones de inseguridad y violencia en el transporte colectivo.

> Mi experiencia en el metro creo que es lo común como mujer, *lo que tienes que pasar* ¿no?, que te vean con morbo los hombres o te empujen; *yo creo que no hay día en que no reciba una mirada lasciva*, un acercamiento (Diana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> Bueno, en el metro, hay *cuestiones de acoso*, que los hombres se te acercan, y no es una estación en específico, sino *en diferentes puntos de la línea* y por eso yo prefiero utilizar los dos vagones de mujeres. Aunque sí me ha tocado muchas veces ver que sí hay mucha agresividad en los vagones de mujeres y creo que se explica porque sólo son dos vagones para muchas mujeres, entonces cuando vemos reducido el espacio tendemos a ser más agresivos (Patricia, 20 años, estudiante UNAM, habitante de Azcapotzalco).

> En los micros me han asaltado, me asaltaron una vez y fue en una ruta que va hacia mi casa. Pero en lo general no me ha pasado algo que me haga decir que me es molesto viajar en transporte público. He viajado en el metrobús, en el trolebús y en el tren ligero, y sólo fue esa experiencia del asalto *y a lo mejor que te dicen alguna cosa los hombres, pero nada más* (Gabriela, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Xochimilco).

> *He tenido experiencias muy feas* pero más en el camión hacia la ciudad, por eso he visto este contraste. Y justo son en las estaciones del metro que conectan con el tren: en Pantitlán, en el Rosario y como en líneas como la línea café, en Chabacano, igual te encuentras, como desde mi punto de vista, que *es un lugar algo inseguro y que te pueden manosear* (Ana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> Antes tomaba el camión de Politécnico, estudiaba en la prepa y salía hacia Politécnico en la mañana. Pues a veces me quedaba dormida en el camión y ya nada más sentía como *"la mano por acá"* y te decían: "ay perdone, no me di cuenta", y me pasó varias veces (María, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Iztapalapa).

Las citas reflejan la cotidianidad de la inseguridad, que se enfatiza, en el caso de estas jóvenes, por las dinámicas de acoso callejero. La experiencia de vida integra elementos de orden afectivo y brindan una comprensión de su mundo (Flores Palacios, 2013). El acoso es cotidiano y,



aunque lo reconocen como tal, han llegado a naturalizarlo como parte de sus rutinas y predominan reacciones de resignación e indefensión. Las dinámicas de acoso llegan a representar "lo ineludible para toda mujer". La explicación que dan a ese tipo de situaciones está dada por su condición de género: "lo que tienes que pasar cuando eres mujer".

Ser mujer expone a ese tipo de situaciones. La vida cotidiana en el transporte colectivo representa el escenario de "acercamientos desagradables pero inevitables". Tanto en los cuestionarios como en el grupo de enfoque hubo mucha claridad en admitir que la inseguridad en el transporte público es una constante para cualquier persona, pero se acentúa y adquiere características particulares si se es mujer. Fátima Flores afirma que

> la prescripción de género actúa de manera insoslayable en función del sexo y, por lo tanto, de la representación social consensuada y articulada en dimensión hegemónica que obedece a sistemas de comportamientos sociales regulados por una ideología que sustenta los marcajes y orientaciones comportamentales de hombres y mujeres, haciendo mucho más compleja la identificación de cierta vulnerabilidad a partir de esta heteronormatividad, a la cual se responde de forma naturalizada y exigida por la misma cultura o el grupo de referencia (Flores, 2014: 47).

Una práctica como "andar en el transporte público" refleja una constante: la movilidad es diferente para estas mujeres, y consideran que los hombres no viven la inseguridad igual que ellas: "yo no creo que un hombre esté pensando no me voy a vestir así para que no me vean morbosamente o se me arrimen en el metro" (Diana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa). Para ellas el acoso es un asunto inevitable y cotidiano.

B. La calles que transitan: acecho y cuidado; exclusión y expulsión

Linda McDowel (1999) parte del supuesto de que tanto las personas como los espacios tienen un género y que las relaciones espaciales y sociales se crean mutuamente. Los espacios que transita de manera cotidiana este grupo de mujeres son marcados y adquieren significados a partir de las relaciones que establecen con ellos. Tanto en los cuestionarios como en el grupo de enfoque, las calles que transitan se describen como espacios de contradicciones. Por una parte les gusta caminar por la ciudad, pero por otra lo evitan a ciertas horas y con ciertos atuendos:

> Iba saliendo de nadar y en realidad de la ciudad deportiva a casa me voy a pie y hago 15 minutos; entonces prefería irme caminando que tomar un pesero, y justamente iba yo caminando hacia Río Churubusco y *me iba siguiendo un auto, entonces tuve que cambiar de ruta*, pues dije: como ya saben por dónde paso o qué ruta tomo, vuelve a seguirme, o pasará otra cosa, mejor tomo el pesero (Diana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> A mí lo que *me gusta de la vida en la ciudad es que puedo caminar largas distancias en ciertos lugares*, por ejemplo del centro a Reforma o de Chapultepec o de Auditorio. Pero esas zonas están lejos de mi casa. Ahí puedo caminar largas distancias de día. Lo que me gusta es justo que por esa zona y por el centro, por Madero, hay muchísima gente todavía, entonces uno puede transitar bien por ahí, pero lo que me disgusta es el regreso, que de ahí para mi casa es más peligroso, entonces no puedo quedarme mucho tiempo o de noche. Eso es lo que me disgusta, que no puedo moverme libremente o sentirme segura (Jessica, 22 años, habitante de Naucalpan, estudiante UNAM, Estado de México).

> Pues depende de las horas, sé que tengo que apurarme y estar muy atenta a mi alrededor. Más vale porque ya me ha tocado que me sigan de camino a mi casa (Gabriela, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Xochimilco).

> *A mí me gusta caminar, pero procuro no hacerlo por la zona cercana a la universidad* sobre todo por el Eje 6 sur (estudia en UAM-Iztapalapa). Prefiero caminar en horas pico que de noche, pues allí va mucha gente y es más difícil que te pase algo. A lo más que te expones es a un manoseo bajando del micro (Ana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

Una representación que se naturaliza y justifica: “eso pasa en todo el mundo”, “las mujeres somos acosadas y tenemos que lidiar con eso” (Paty). Es una representación hegemónica: el acoso por su condición de mujeres es inevitable. La seguridad ciudadana desde las condiciones objetivas se define como un conjunto de sistemas de protección de la vida y los bienes de los ciudadanos ante los riesgos o amenazas provocados por distintos factores. La percepción y las condiciones de inseguridad son un elemento clave en los usos y no usos que hacen de ciertos espacios, y están dictadas por sus temores y las condiciones objetivas y subjetivas de su experiencia al desplazarse.



Un dato a destacar es que las calles que frecuentan, pero que están lejanas de los lugares donde viven, casi siempre parecen más riesgosas, salvo cuando son lugares simbólicos para ellas, como el Parque de Chapultepec y el paseo de la Reforma. El espacio propio, las calles de su barrio, en su mayoría se consideran espacios confiables, a pesar de que algunos se reconocen como espacios de riesgo:

> *La calle donde yo vivo* es Mariquita Sánchez, y da justo hacia Eje 3. Ves a la gente mayor en las mañanas con su escoba para barrer, entonces está todo relativamente bien. También ves patrullas en la noche, entonces se me hace *muy segura esa calle*, no los andadores que llevan hasta Santa Ana, sino esa calle (Cecilia, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Coyoacán).

> Pues *la calle más segura sería mi cuadra*, porque he caminado por ahí a las once de la noche y está iluminada y aparte hay gente que vende y creo yo que es segura. Por la mañana me agrada Río Churubusco, porque ves a la gente corriendo con sus perros, eso me agrada. Inseguro, lo puedo considerar como… bueno, yo vivo entre sur 3 y sur 4, y por la sur 4 hay una zona que es de fábricas, y ahí en la mañana y en la noche se me hace inseguro, porque puedes ver como los tráileres, los hombres que pasan; yo pasaba por ahí para tomar el pesero hacia la escuela y siempre te llevas las feas palabras y no dan ganas de andar por ahí. Esa calle se me hace muy insegura (Diana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> *Yo por mi casa sí podría salir a cualquier hora*, por mi colonia, sin temor a que me pase nada, al contrario, luego hasta *los mismos malandros de la colonia* como que *te andan cuidando* de que no te vaya a pasar algo. En alguna ocasión he estado en el centro de madrugada, y a pesar de que se ve que es muy tranquilo, no volvería a estar ahí a horas muy tardías (Gabriela, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Xochimilco).

> Bueno, *por ejemplo donde vivo sí está medio feo*, tanto en la mañana como en la noche, como a las seis de la mañana y ya cuando empieza a obscurecer; *de día está muy tranquilo* y como que eso a mí no me inspira mucha confianza, la verdad. Me han asaltado antes y luego donde está obscuro, pero no, igual mi calle siempre está así pero, siempre muy silenciosa, muy tranquila (Ana, 21 años, estudiante, UAM, habitante de Iztapalapa).

Las calles de sus barrios representan el espacio seguro: representan la casa (los espacios propios). Las calles lejanas, como algunas de las de sus entornos universitarios (Santo Domingo en CU, El eje 6 en Iztapalapa, Avenida Zaragoza) y lugares como Tepito, la colonia de los Doctores y las calles de las salidas del metro Constitución, Cuatro Caminos, Chabacano, Hidalgo y el Rosario son espacios de peligro, marcados y estigmatizados por las jóvenes como lugares en los que hay riesgo.

Siete de las participantes en el grupo de enfoque expresaron que los horarios con aglomeraciones hacen más peligrosos sus recorridos, pero también la poca iluminación y los espacios sin gente. De nuevo surgen representaciones contradictorias. Es muy común que sobre un mismo escenario, fenómeno o sujeto se tengan representaciones totalmente opuestas, pues los significados no suelen ser ni transparentes, ni homogéneos. El riesgo está presente en cualquier circunstancia. De hecho, al preguntarles en los cuestionarios si hay diferencia en ser mujer al caminar por las calles de la ciudad, 48 de 73 respondieron que sí, y las razones fueron: "los hombres acosan porque pueden; nosotras, no" (Ana, 21 años, estudiante, UAM, habitante de Iztapalapa), "porque ellos no están pensando que alguien los siga o los vean con morbo" (Jessica, 22 años, habitante de Naucalpan, estudiante UNAM, estado de México). Las otras 25 que respondieron el cuestionario no dieron más argumento; dijeron que la ciudad es igualmente insegura para hombres y para mujeres.

> El temor de las mujeres a transitar libremente por la ciudad produce una suerte de "extrañamiento" respecto del espacio en que circulan, al uso y disfrute del mismo. En tales circunstancias, algunas mujeres desarrollan estrategias individuales o colectivas que les permiten superar los obstáculos para usar las ciudades y participar de la vida social, laboral o política. En otros casos, simplemente se produce un proceso de retraimiento del espacio público, el cual se vive como amenazante, llegando incluso hasta abandonarlo, con el consiguiente empobrecimiento personal y social (Falú, 2009: 23).

En ese sentido, Ana Falú retoma la experiencia vivida, que resulta fundamental para hablar de las representaciones sociales; algunas de las calles de la ciudad no sólo se transforman en el espacio amenazante, sino que pueden llegar a representar *el espacio de exclusión* y de expulsión de estas



mujeres de la vida pública. No así las calles de sus barrios (al menos de día; de noche la situación también es de riesgo).

No hacer ciertas cosas es también una estrategia de autocuidado: no salir de noche, no vestir "provocativamente", no salir sola a ciertas horas, etc. 38 de las jóvenes que respondieron el cuestionario manifestaron que había calles que evitaban porque transitarlas era exponerse. Hay lugares y horas que no son "aptos para una mujer" que habita en la ciudad de México y sus alrededores. Al preguntárseles en el grupo de enfoque si se sentían libres de transitar a cualquier hora, respondieron:

> *No andaría sola a las tres de la mañana* en "x o y" lugar. He tenido que caminar hasta casa de otro amigo porque no hay medio de transporte, pero *sola no lo hago* (Jessica, 22 años, habitante de Naucalpan, estudiante UNAM, Estado de México).

> Yo trato de *no salir después de las nueve* (Diana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> A mí *no me gusta salir de noche*, pero es mejor, la verdad. Para qué me voy a exponer a que algo pase (Ana, 21 años, estudiante, UAM, habitante de Iztapalapa).

> *En ciertas zonas trato de tener más cuidado*. Por ejemplo, un tiempo me tocó ir a la Casa del Estudiante allí por Tepito, y de plano no llevaba la computadora y no sacaba el celular, trataba de *no verme ostentosa, ni muy arreglada*, y también siempre de caminar segura (María, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Iztapalapa).

Hay espacios, horas y lugares que evitan. En palabras de las participantes en el grupo, usarlos es exponerse. No importa que sean abiertos y que sólo vayan de paso, estas mujeres no tienen el mismo acceso. Los procesos de exclusión se fundan en una lógica de control y disputa entre la estructura normativa diferenciada y hegemónica sobre el uso de los espacios. De Certeau describe bien la esencia de esta relación:

> Una sociedad estaría compuesta de ciertas prácticas desorbitadas, organizadoras de sus instituciones normativas, y de otras prácticas, innumerables, que siguen siendo "menores", siempre presentes aunque no organizadoras de discurso, y aptas para conservar las primicias o los restos de hipótesis (institucionales, científicas) diferentes para esta sociedad o para otras (Certeau, 2006: 56).

Es así como estar y transitar en las calles implica para este grupo de mujeres exclusiones constantes que *ordenan* sus acciones y, en el caso de ellas, las limitan

Al caminar por las calles de la ciudad, también destaca la representación de la mujer que debe ser protegida por el hombre. Estas mujeres expresan sentirse más seguras si sus padres, amigos o hermanos las acompañan. En ese sentido, el derecho a la movilidad y al libre tránsito es diferente para ellas. Resalta en su discurso la percepción de que "la calle de noche no es para las mujeres". Existe por lo tanto una ciudadanía diferenciada a partir del género.

Representaciones de los espacios públicos que visitan: cultura, belleza y entornos hostiles

Los lugares que más visitan y que admiran de su ciudad son: el Zócalo (centro), Paseo de la Reforma, Coyoacán y Bellas Artes. También mencionan sus escuelas como espacios abiertos y seguros. Su ciudad es cultura, tolerancia y belleza, pero también caos, peligro y lugares prohibidos. Sus universidades son clasificadas como espacios seguros, pero no sus entornos, por eso prefieren moverse en grupos hacia el metro o a tomar el microbús. En el cuestionario, 61 de 73 mujeres afirmaron que la Ciudad de México es un espacio de y para la cultura por sus museos, aunque no suelen visitarlos. Les interesa caminar por la Alameda. Suelen visitar Bellas Artes y espacios de tradición como el Zócalo y el centro de Coyoacán:

> A mí, por lo regular Bellas Artes. Cuando tengo tiempo libre o los fines de semana salgo y voy a Bellas Artes, ahí me estoy un rato, camino por Madero, me voy por Reforma, *me gusta mucho porque puedo caminar* y ver la arquitectura (Jessica, 22 años, habitante de Naucalpan, estudiante UNAM, Estado de México).



> Frecuento el centro; cuando te quieres reunir con alguien, dices; "ah, pues nos vemos en Bellas Artes", y de ahí, ¿qué no hay? Por lo regular casi no salgo, a excepción de Coyoacán porque un amigo vive por ahí, en una esquina del centro de Coyoacán. Coyoacán y el centro son los lugares que más frecuento (María, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Iztapalapa).

> Pues *el centro es el lugar que más frecuento porque acompaño a mi mamá de compras*, y porque me gustan los museos, es muy bonito estar ahí y en las plazas comerciales porque casi tienes todo (Gabriela, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Xochimilco).

> Yo frecuento el corredor que va de Revolución hacia la plancha del Zócalo, porque *me gusta, hay mucho movimiento político por ahí*: "la marcha del día". Y me gusta por lo mismo, que me parece muy bonito para caminar. Yo trabajaba en oficinas de Ayuntamiento, que está en la plancha (del Zócalo); al salir me iba por ahí y ya después a mi casa, en el metro (Ana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> *Me encanta ir al centro*, pero mi recorrido siempre empieza en Hidalgo, de ahí de centro Cuauhtémoc hasta el Zócalo, caminando. Por lo regular prefiero ir temprano, como a las diez de la mañana, porque *a esa hora no hay mucha gente*. Hay, pero no tanta como cuando son las 3 o 4 de la tarde. Igual me gusta irme a Coyoacán, porque por lo regular está tranquilo, me gusta para ir a tomar un café (Patricia, 20 años, estudiante UNAM, habitante de Azcapotzalco).

> *Yo frecuento Bellas Artes porque es mi camino a la torre Latinoamericana, trabajo ahí* los fines de semana. Entonces normalmente siempre llego antes de los demás y estoy un rato ahí viendo pasar a la gente o viendo situaciones. También lo que hago es bajarme en Zócalo y caminar todo el corredor de Madero hasta la torre Latino (Diana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

Este grupo expresó que les gusta caminar por la ciudad, pero tal práctica debe considerar horarios y espacios en los que se sienten más seguras. Las mujeres, pese haber ganado la batalla de la visibilidad, siguen teniendo una experiencia espacial desigual al moverse por la ciudad.

La ciudad marca simbologías de inclusión y exclusión. Los espacios se construyen por las relaciones sociales que se establecen en ellos. Aquí

surge la contradicción: las diez participantes en el grupo de enfoque expresaron que la ciudad es transitable pero vedada al mismo tiempo.

¿Cómo es su experiencia espacial como mujeres que se mueven en la Ciudad de México?

Ser mujer implica restricciones en ciertos espacios públicos en los que son visibles, porque esa visibilidad las expone. Jordi Borja afirma que la relación entre ciudad y ciudadanía alude a un sistema de relaciones entre personas (en teoría) iguales y libres, es decir ciudadanos:

> La ciudad ofrece condiciones más o menos efectivas para hacer realidad la ciudadanía. Por medio de su ordenación física, el acceso a todos sus bienes y servicios y la redistribución social mediante la cualificación de los equipamientos y espacios públicos en las áreas habitadas por las poblaciones con menos recursos. La ciudad determina la calidad de la ciudadanía (Borja, 2014: 546).

Estas jóvenes universitarias consideran que su calidad de vida es menor que la de sus compañeros, con menos libertades. Ellas viven su ciudadanía de manera desigual, pero también en detrimento de sus opciones de socializar, de pertenencia e identidad en los espacios públicos.

> Partiendo de la educación, los papeles que deben desempeñar tanto las mujeres como los hombres, es distinto el cómo abordan desde un transporte público los hombres o las mujeres, o simplemente quien maneja los transportes es el hombre. *Incluso cuando uno va caminando ya sea con amigos, primos, la pareja o quien sea, hacen que tú vayas del lado derecho, o sea, que no vayas del lado de la avenida o sobre la calle, que es el lugar donde va el hombre* (Ana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> Para mí *es distinta por el simple hecho de la experiencia cotidiana en el transporte*. Como digo, creo que no ha habido día en que no pase algo, que no reciba un comentario ofensivo o algo. No es que no exista hacia los hombres, pero es distinto, es mínimo (María, 21 años, estudiante UNAM, habitante de Iztapalapa).

> Yo sí creo que hay una gran diferencia; para empezar, creo que tanto hombres como mujeres están expuestos a cuestiones de inseguridad y cuestiones





> de violencia, pero a veces siento que *los hombres pueden estar en un espacio público de una manera más cómoda que las mujeres*. Tanto es así como en las cuestiones de acoso: un hombre se sube al metro y se siente tan cómodo que se siente libre de opinar sobre una mujer y pues muchas veces eso tiende a que te digan "es que no salgas vestida así, es que no salgas vestida de tal forma". En ese sentido, *sí creo que los hombres a veces están más cómodos porque no van con este miedo*, hay veces que da miedo: "ahí hay un hombre sospechoso y me está viendo". Y creo que los hombres no piensan tanto eso, más en sentido de acoso (Diana, 21 años, estudiante UAM, habitante de Iztapalapa).

> A mí me parece que es diferente sólo en función de los espacios. Creo que es igual en función de la inseguridad económica, es decir, que a todos nos pueden bolsear, a todos nos pueden asaltar, etc. Pero *en la parte sexual sí me parece que es absolutamente diferente. Yo nunca he oído que un hombre diga que no puede usar bermudas en el metro* "porque me siento acosado y en cuanto me subo las chicas se me pegan y me tocan" (Patricia, 20 años, estudiante UNAM, habitante de Azcapotzalco).

Los espacios públicos de movilidad siguen representando escenarios en los que el ejercicio de la ciudadanía ejercida por las mujeres se vive de forma desigual. Las mujeres, vistas como el "sexo débil, las víctimas, pero también las provocadoras", siguen siendo vulneradas en el ejercicio de sus derechos. Las fronteras simbólicas espaciotemporales aparecen en sus discursos: "no a ciertas horas" , "no en ciertos lugares", "no vestida así", "no si es de noche", "no si voy sola". La experiencia vivida al habitar les dice qué hacer y qué no, desde las estructuras del sentido común: "las representaciones sociales son consideradas también una forma de saber práctico, pues se construyen a partir de la experiencia vivida en el contacto con los otros y con el entorno material" (Jodelet, 2008), y "funcionan como guía para la acción" (Chávez Amavizca y Ortega Rubí, 2018: 80)

No se trata sólo de aparecer en los espacios públicos, sino de ganar la visibilidad que les permita generar condiciones de equidad, de seguridad y no desde los prejuicios socioculturales. Es decir, vestir como quieran, entrar a los lugares públicos con la misma tranquilidad que sus compañeros, usar el transporte público sin el recelo del acoso. Sébastien Roché define el sentimiento de inseguridad como "una inquietud cristalizada

sobre un objeto" (1998). Afirma que ese sentimiento descansa sobre el mundo vivido de los individuos, haciendo al mismo tiempo referencia a un sistema de valores, y que surge por el temor a ser víctimas y a no tener protección de las instituciones encargadas de la seguridad y por los recelos experimentados en algunos espacios públicos. En el caso de las mujeres que habitan la Ciudad de México, surgen en el transporte público, las calles solas y de noche, pero también los lugares muy concurridos. La representación social de la inseguridad es o se transforma en un sentimiento que va más allá de lo subjetivo, trasciende a formas de comportarse en estos espacios de representación.

Conclusiones

Habitar y moverse en la ciudad para estas jóvenes implica la construcción de representaciones sociales del abandono, la expulsión, las fronteras simbólicas y la naturalización de las violencias desde lógicas masculinas. La presencia de estas mujeres en ciertos espacios, calles cercanas a estaciones del metro o poco concurridas hacen parecer su presencia como "poco natural" desde las estructuras de sentido común que definen las representaciones sociales. Su presencia en ciertos escenarios, horarios y espacios siempre tiene que justificarse, explicarse e incluso evitarse. Su relación con los espacios que habitan y transitan está marcada por su "género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder" (Scott, 2015: 274).

Las presencias y las ausencias de estas mujeres están justificadas desde la diferencia en su experiencia espacial. La experiencia vivida permite una explicación de su mundo y sus lógicas a partir de un sistema de representaciones sociales que dan sentido a las prácticas cotidianas y a su permanencia o ausencia en esos territorios desde su "subjetividad e intersubjetividad, que se declara constantemente en movimiento a partir de ese correlato experiencial lleno de significados y atribuciones que el mismo sujeto construye desde su propio sentido común, de su experiencia y de su correlato social" (Flores Palacios, 2013: 124). Estas jóvenes asumen la desigualdad desde la plena conciencia de cuáles acciones pueden y deben emprender, qué espacios ocupar y cómo aparecer en ellos. Pese al reconocimiento legal de la igualdad en el ejercicio pleno de los derechos y del acceso a oportunidades, este grupo de estudiantes sigue expresando



y viviendo la contradicción desde la autocensura y la diferencia en el uso de los espacios y las formas como aparecen en ellos.

Las representaciones sociales entendidas como los procesos sociocognitivos y como saberes prácticos desde la experiencia vivida nos permiten nombrar, ordenar y explicar el mundo que habitamos, expresan –en el caso de este grupo de mujeres– que la ciudad representa lo masculino, excluyente y hostil. En contraste, la ciudad es movimiento, belleza y cultura, pero está limitada en ciertas circunstancias para ellas. La representación hegemónica desde la perspectiva moscoviciana cumple una función de ordenamiento social de establecer consensos cuyo sentido de permanencia y reconocimiento es de más largo alcance. Las mujeres saben que tienen derecho de estar y aparecer, pero se abstienen en muchas ocasiones porque los papeles de género que se les asigna comprometen su seguridad. El habitar de estas mujeres jóvenes en la Ciudad de México, desde la definición de Pallasmaa (2016), implica la experiencia en espacios situados donde se sienten vulnerables. Las representaciones de este grupo de mujeres son contradictorias porque expresan los contrastes de sus trayectorias: acecho y omisión; libertad y restricción; acoso y descuido. La representación de la ciudad que cuida no existe más que en los espacios controlados: las calles de sus barrios (de día), la universidad (de día) y ciertos lugares históricos. Ser mujer de estas universidades en la Ciudad de México es adaptarse a lo inevitable y ocultar o evitar ciertas prácticas desde las prescripciones de género que siguen siendo diferenciales y aceptadas.

Bibliografía

Alcaraz, Francisco G. *et al.* (2006). “Diseño de cuestionarios para la recogida de información: metodología y limitaciones”. *Revista Clínica de Medicina de Familia*, vol. 1, núm. 5, pp. 232-236.

Bellet Sanfeliu, Carmen (2009, 16-18 de noviembre). *Reflexiones sobre el espacio público. El caso de las ciudades intermedias* [Ponencia]. Mérida: IV Seminario-Taller sobre Espacios Público en Ciudades Intermedias.

Borja, Jordi (2014). “Espacio público y derecho a la ciudad”, en Patricia Ramírez (coord.), *Las disputas por la ciudad. Espacio social y espacio públicoen contextos urbanos de latinoamerica y Europa.* México: Biblioteca Mexicana del Conocimiento, pp. 539-570.

Cass, Noel, Elizabeth Shove y John Urry (2005). "Social Exclusion, Mobility and Access". *The Sociological Review*, vol. 53, núm. 3, pp. 539-55. https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00565.x

Certeau, Michel de (2006). *La invención de lo cotidiano 1. Maneras de hacer.* México: Universidad Iberoamericana.

Chávez Amavizca, Ania, y Mª Estela Ortega Rubí (2018). "Representaciones sociales de estilos de vida y bienestar en el contexto de una sociedad de consumo: Monterrey y su Área Metropolitana". *Cultura y representaciones sociales*, vol. 13, núm. 25, pp. 76-102. https://doi.org/10.28965/2018-25-03

Cresswell, Tim (2010). "Towards a Politics of Mobility". *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 28, núm. 1, pp. 17-31. https://doi.org/10.1068/d11407

Díaz-Osorio, Myriam S. (2016). "Las relaciones entre la movilidad y el espacio público. Transmilenio en Bogotá". *Revista de Arquitectura,* vol. 18, núm. 1, pp. 126-139. https://doi.org/10.14718/RevArq.2016.18.1.11

Entrikin, J. Nicholas (1991). *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity.* Chicago: Johns Hopkins University Press. https://doi.org/10.1007/978-1-349-21086-2

Flores Palacios, Fátima (2013). "El VIH Sida, síntoma de vulnerabilidad". Fátima Flores Palacios (coord.), *Representaciones sociales y contextos de investigación con perspectiva de género*. México: UNAM, pp. 81-100.

— (2014). "Vulnerabilidad y representación social de género en mujeres de una comunidad migrante". *Península,* vol. 9, núm. 2, pp. 41-58. https://doi.org/10.1016/S1870-5766(14)71799-4

— (2015). *Experiencia vivida, género y VIH: sus representaciones sociales*. Mérida: CEPHCIS-UNAM

Falú, Ana (2011). "Restricciones ciudadanas: las violencias de género en el espacio público". *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 9, pp. 127-146.

— (2009). "Violencia y discriminaciones en las ciudades", en Ana Falú (ed.), *Mujeres en la ciudad: de violencias y derechos.* Santiago de Chile: Red mujeres y habitat de América Latina y Ediciones Sur, pp. 15-38.

Giglia, Angela (2012). *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas de investigación.* Barcelona: Anthropos.





Jirón, Paola y Dhan Zunino Singh (2017). "Dossier. Movilidad Urbana y Género: experiencias latinoamericanas". *Revista Transporte y Territorio, 16*, 1-8.

Jodelet, Denise (2008). "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales". *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 3, núm. 5, pp. 32-63.

Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Lindón, Alicia (2020). "Experiencias espaciales femeninas en los desplazamiento cotidiano". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 82, núm. 1, pp. 37-63.

McDowell, Linda (1999). *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Moscovici, Serge (1979). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

Pallasmaa, Juhani (2016). *Habitar.* México: Gustavo Gili.

Piña, Juan M. y Yazmín Cuevas Cajiga (2004). "La teoría de las representaciones sociales: su uso en la investigación educativa en México". *Perfiles educativos*, vol. 26, núm. 105-106, pp. 102-124. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982004000100005&Ing=es&tlng=es, consultado el 24 de junio de 2022.

Roché, Sébastien (1998). "Expliquer le sentiment d'insécurité: pression, exposition, vulnérabilité et acceptabilité". *Revue Française de Science Politique,* vol. 48, núm. 2, pp. 274-305. https://doi.org/10.3406/rfsp.1998.395269

Scott, J. W. (2015). "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta. Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género / Bonilla Artigas Editores, pp. 251-290. https://doi.org/10.25100/lmd.v6i1.1514

Sennett, Richard (2019). *Carne y Piedra.* Madrid: Alianza.

Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Soto Villagrán, Paula (2016). "Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos", *Andamios, 13*(32), 37-56. https://doi.org/10.29092/uacm.v13i32.524

— (2017). "Diferencias de género en la movilidad urbana. Las experiencias de viaje de mujeres en el metro de la Ciudad de México". *Revista Transporte y Territorio*, vol. 16, pp. 127-146.

Uribe Fernández, Mary L. (2014). "La vida cotidiana como espacio de construcción social". *Procesos Históricos*, núm. 25, pp. 100-113.

Lorena Umaña Reyes es doctora en Ciencias Políticas y Sociales y maestra en Estudios Políticos y Sociales por la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Actualmente es profesora-investigadora titular A, en el Centro de Estudios Sociológicos de la FCPyS de la UNAM. Es docente para las Licenciaturas en Sociología y en Urbanismo de la UNAM y para el programa de posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Entre sus publicaciones más recientes destacan, *Reflexiones interdisciplinarias de la Ciudadanía de género: Mujeres en la Ciudad de México*. El capítulo "Políticas públicas de la desigualdad: ciudadana femenina en la Ciudad de México", (2019) en el libro *Género, transdisciplina e intervención social*, coordinado por Fátima Flores Palacios y Amada Rubio (2020) y el capítulo "Movimientos sociales feministas, de mujeres y con mujeres en los estudios políticos contemporáneos" en el libro *Construyendo Ciencia Política en perspectiva de género* coordinado por Karolina Gilas y Luz Parcero (2021). Coordinadora del libro *Transformación urbana y derecho a la ciudad: debates y reflexines desde la teoria de las representaciones sociales*. Actualmente coordina el proyecto PAPIIT "Habitar la ciudad: los significados de lo público en la CDMX en la pandemia y pos pandemia".





TEMÁTICAS

ESTRATEGIAS DIGITALES PARA LA MOVILIDAD COTIDIANA DE MUJERES JÓVENES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

DIGITAL STRATEGIES FOR THE EVERYDAY MOBILITY OF YOUNG WOMEN IN MEXICO CITY

Gabriela García Gorbea*
Carmen Icazuriaga Montes**

Resumen: ¿Qué medidas toman las mujeres para transitar por un espacio público que perciben como peligroso? En este artículo se analiza cómo el miedo condiciona la movilidad intraurbana de mujeres en la Ciudad de México y las acciones que generan en respuesta. Con base en cuestionarios y entrevistas por medios digitales a mujeres jóvenes de clase media entre los 19 y 30 años de edad, se analizan los saberes que desarrollan para sentirse más seguras durante sus traslados. Su percepción de seguridad y el miedo se ven condicionados por factores como el género, la edad, su experiencia y las zonas por las que se desplazan, por lo cual elaboran múltiples estrategias de respuesta. Estas mujeres usan la tecnología digital para generar redes de seguridad, convirtiendo la movilidad en una actividad que se realiza desde la *co-presencia virtual* y bajo una lógica del *cuidado colectivo*.
Palabras claves: movilidad de mujeres, imaginarios del miedo, inseguridad, estrategias digitales para la movilidad, Ciudad de México.

DIGITAL STRATEGIES FOR THE EVERYDAY MOBILITY OF YOUNG WOMEN IN MEXICO CITY

Abstract: What actions do women take to travel in a public space they perceive as dangerous? This article analyzes the way in which fear conditions the intraurban mobility of women in Mexico City and the actions they generate in response. Based on questionnaires and interviews carried out through digital

* CIESAS Ciudad de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 97-124
Recepción: 8 de octubre de 2021 • Aceptación: 14 de diciembre de 2021
https://encartes.mx





media to young middle-class women aged 19 to 30, we analyze the knowledge they develop to feel safer during their travels within the city. Their perception of security and fear are conditioned by factors such as gender, age, their experience and the areas in which they move, which leads them to create multiple response strategies. These women use digital technology to generate security networks, turning mobility into an activity performed from A virtual co-presence and under a logic of collective care.
Keywords: mobility of women, imaginaries of fear, insecurity, digital strategies for mobility, Mexico City.

Introducción: ser mujer joven, de clase media, y moverse en la Ciudad de México

Para Marlene, los cinco minutos que separaban su casa del sitio de taxis le parecían una eternidad. Salía antes de las siete de la mañana y la calle estaba desierta. Si algo le pasara, nadie se enteraría ni la ayudaría. Violación, desaparición, acoso… La joven de 25 años vive en Ciudad Azteca, en el municipio de Ecatepec, en el Estado de México, y conoce bien los riesgos que podría enfrentar durante sus traslados. Esa entidad tiene doble alerta de violencia de género por el elevado número de feminicidios y desapariciones de niñas y mujeres que se registran en su territorio. Marlene habló de su miedo con una amiga y llegaron a un acuerdo: compartirían sus ubicaciones en tiempo real para acompañarse. Cindy, de 28 años, toma medidas similares. Vive en Naucalpan, municipio donde también hay alerta de género, y envía mensajes a su mamá y a su pareja en cada parte de su trayecto. Carla tiene 26 años, vive en la alcaldía citadina de Benito Juárez y pertenece a un grupo de WhatsApp para casos de emergencia. Una notificación de ese grupo prende la alerta: significa que una mujer está en peligro y que las demás deben movilizarse para ayudarla. A pesar de tener puntos de origen y destino distintos, así como prácticas de movilidad diversas, estas jóvenes implementan estrategias para sentirse más seguras durante sus desplazamientos, incluyendo el uso de herramientas digitales que activan desde sus teléfonos móviles.

Ser mujer y desplazarse por la Ciudad de México implica distintos riesgos pero, aun con el miedo a flor de piel, las jóvenes deben y quieren moverse. Por ello, desarrollan respuestas a los peligros a los que se sienten expuestas, con los medios que tienen a su alcance y con base en sus trayectorias de vida. En este artículo analizamos cómo algunas jóvenes entre



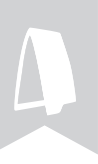
los 19 y 30 años de edad desarrollan dichos saberes para trasladarse por la Ciudad de México (CDMX). La mayor parte de los datos sobre movilidad y seguridad contemplan a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), que está conformada por las 16 alcaldías de la ciudad, 59 municipios del Estado de México y un municipio del estado de Hidalgo. Usamos estos datos de la ZMVM para brindar un contexto más amplio sobre los traslados y la seguridad, sin embargo, tomamos a la Ciudad de México como unidad territorial de referencia, por ser el sitio de origen-destino más frecuente de las mujeres entrevistadas.

Si bien a diario se realizan millones de viajes entre la capital del país y los municipios conurbados, de acuerdo con la Encuesta Origen Destino (EOD) 2017,[1] es más común que las personas con un nivel de escolaridad superior tengan distritos de origen y destino por razones laborales dentro la ciudad. Lo mismo sucede a la inversa: a menor nivel de escolaridad, las personas realizan más viajes, de mayor duración y probablemente desde la zona conurbada (INEGI, 2017). En esta investigación nuestras interlocutoras fueron mujeres que, en su mayoría, tienen escolaridad superior y residen y se trasladan en la Ciudad de México.

Los siguientes hallazgos forman parte de una investigación sobre las estrategias, principalmente digitales, de movilidad segura que utilizan algunas jóvenes de clase media.[2] Este artículo se divide en cinco apartados. En el primero se da un breve contexto de la movilidad en el área de estudio y algunas consideraciones metodológicas sobre la investigación en tiempos de pandemia. Después se analiza la percepción de inseguridad y

[1] La Encuesta Origen Destino en Hogares de la Zona Metropolitana del Valle de México (EOD) es un estudio realizado de manera conjunta por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), los gobiernos de la Ciudad de México y del Estado de México, así como expertos del Instituto de Ingeniería de la UNAM. La edición más reciente fue levantada del 23 de enero al 3 de marzo de 2017, con un tamaño de muestra de 66 625 viviendas en 194 distritos de la CDMX, el Estado de México (EDOMEX) e Hidalgo. Por la complejidad y los costos de una encuesta de este tipo, se proyecta su realización cada diez años.

[2] Esta investigación se desprende de la tesis de maestría de Gabriela García, del Posgrado del CIESAS Ciudad de México, titulada "Movilidad, cuidado colectivo y tecnología. Estrategias digitales para transitar seguras en la Ciudad de México" (2021), dirigida por Carmen Icazuriaga Montes y que fue presentada el 9 de diciembre de 2021.



el miedo que experimentan las mujeres durante sus trayectos por la ciudad. Posteriormente se tratan los imaginarios para la movilidad, así como las estrategias que surgen durante ésta. A manera de conclusión, se presenta una recapitulación con pistas para investigaciones futuras.

Algunas consideraciones metodológicas y contextuales: investigar la movilidad en tiempos pandémicos

Debido a la contingencia sanitaria por el coronavirus SARS-COV-2, el trabajo de campo se realizó de manera digital y consistió en una encuesta y entrevistas en profundidad realizadas a través de plataformas de videollamada. Los estudios sobre movilidad suelen valerse de metodologías móviles, en las que quien investiga debe poner el cuerpo en el campo, pero el contexto pandémico volvió necesario descentralizar la noción de espacio dentro de la práctica antropológica, desligándola de la presencia física. Entonces, se eligió el concepto de la copresencia (Di Prospero, 2017) para pensar en otras posibilidades de situarse en el campo y generar conexiones con las mujeres. Además de sus ventajas metodológicas, este concepto se convirtió en una herramienta útil para pensar en las funciones que cumplen las herramientas digitales en la movilidad de algunas jóvenes.

La encuesta, que consistió de 19 preguntas sobre prácticas de movilidad, fue difundida en cinco grupos de mujeres de la ZMVM, cuyo rango de edad oscila entre los 18 y los 30 años: tres de Facebook y dos de WhatsApp. En total se obtuvieron 300 respuestas, a partir de las cuales se identificaron 27 interlocutoras para las entrevistas. Éstas se realizaron a través de las plataformas Zoom y Google Meet y su objetivo fue profundizar en las experiencias de cada mujer, ahondando en torno a sus miedos, sus maneras de relacionarse con la ciudad, sus prácticas de movilidad y las estrategias, tanto digitales como análogas, que ponen en marcha durante sus viajes cotidianos.

Ahora bien, la elección de una metodología completamente digital, así como de los grupos observados y en los que se publicó la encuesta, conllevan sesgos que deben ser enunciados. Para empezar, implicó el contacto con mujeres que cuentan con acceso a internet, con una computadora o teléfono inteligente y con una cuenta en redes sociales. Además, los grupos en los que realizamos la observación están constituidos por integrantes de comunidades académicas de universidades privadas que, en su mayoría,

son mujeres de nivel socioeconómico medio. Entonces no se trata de una muestra diversa, pues está integrada por jóvenes con educación superior, que se mueven por zonas específicas de la ciudad y que, aun cuando usan el transporte público, tienen los medios para usar otros modos de transporte, como el auto propio o los taxis de aplicación. Además, al pertenecer a sectores de la sociedad que son privilegiados, el riesgo objetivo al que se enfrentan es menor que el de otras mujeres. Aquí entran en juego los imaginarios del miedo y la construcción social del riesgo, pues a pesar de que estas mujeres no tienen tantas probabilidades de sufrir algún percance, tienen muy presente la idea de que "la siguiente podría ser yo".

Aunado a esto, hay que proceder con cuidado en el análisis de lo que sucede en redes sociales, pues éstos no son espacios neutrales y funcionan con base en algoritmos que privilegian ciertos contenidos y ocultan otros. Las comunidades digitales observadas funcionan de manera particular y generan estrategias específicas de apoyo, que operan dentro de los límites que ellas mismas establecen. Asimismo, el discurso en torno a la inseguridad que construyen estas mujeres y las acciones que generan en respuesta se deben entender a partir de su contexto y lugar de enunciación. A pesar de los sesgos y las limitaciones para llegar a un grupo más diverso de mujeres, la estrategia metodológica implementada permitió sortear los obstáculos impuestos por la pandemia, ya que hizo posible realizar entrevistas y recorridos sin estar en campo, así como conocer las manifestaciones específicas de los miedos que están generalizados entre las mujeres que a diario se mueven por la capital del país.

¿Quiénes son las interlocutoras? De las 27 mujeres entrevistadas, 23 se encuentran entre los 19 y los 29 años de edad, dos de ellas están en sus treintas y dos más son mayores de cuarenta años. La mayoría reside en la Ciudad de México, pero cuatro de ellas radican en los municipios conurbados de Naucalpan (al norponiente de la ciudad) y Ecatepec (al nororiente); aunque estas cuatro jóvenes residen en la ZMVM, realizan sus actividades laborales y de ocio en la ciudad. Respecto al grado de escolaridad, 25 de ellas cursaron o están cursando la educación superior, mientras que una estudió hasta el bachillerato y la otra hasta la secundaria. La gran mayoría estudió o está estudiando en universidades privadas. Sus ocupaciones son diversas: estudiantes de licenciatura, de posgrado, profesionales en empresas privadas, de organizaciones de la sociedad civil, de dependencias gubernamentales y una trabajadora del hogar. Si bien casi todas usaban el transporte



público antes de la pandemia, también tenían los medios económicos para recurrir a otros modos de transporte. Sus lugares de residencia y de destino son variados, aunque en su mayoría requerían de dos modos para trasladarse (por ejemplo caminata y metro, o bicicleta y metro).

Se tomó la decisión de caracterizar a este grupo de mujeres como de clase media y media alta, con base en los siguientes criterios: la mayoría estudia o estudió en universidades privadas como la Universidad Iberoamericana (UIA), el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y el Tecnológico de Monterrey (Tec), cuyas cuotas mensuales ascienden a varios miles de pesos; viven en zonas residenciales consolidadas; destinan más de cinco mil pesos mensuales al consumo de alimentos fuera del hogar; cuentan con servicio de internet, computadora y teléfonos inteligentes y tienen las posibilidades económicas para recurrir a distintos modos de transporte. Además, se tomó en cuenta el Índice de Desarrollo Social (IDS) para reforzar esta caracterización, ya que la mayor parte de las entrevistadas vive y se mueve en el poniente de la ciudad, donde están las zonas con los más altos IDS, tanto a nivel alcaldía como manzana. Destaca que diez de ellas habitan en la alcaldía Benito Juárez, que es la que tiene el IDS más elevado de la Ciudad de México. Asimismo, la mayor parte de ellas se ubica en zonas con buena cobertura de diversos modos de transporte e infraestructura de movilidad. Adicionalmente, todas utilizan herramientas digitales para la movilidad, aunque sus procesos de adopción y lógicas de uso difieren. En las siguientes líneas nos enfocamos en el uso de estas herramientas para la seguridad durante los traslados, así como los miedos a los que responden.

A través de los datos obtenidos, encontramos que los miedos y percepciones que estas mujeres tienen sobre la ciudad, así como las estrategias que generan en respuesta, están condicionados por el género, la edad, las experiencias de vida y las zonas de origen y destino. El uso de la tecnología digital es una de entre varias respuestas, pero se distingue del resto en tanto que posibilita la creación de redes de seguridad, que convierten a la movilidad en una actividad que se realiza desde la copresencia digital y bajo una lógica del cuidado colectivo.

Movilidad y seguridad en la Ciudad de México

Primero, es necesario esbozar brevemente algunas cuestiones centrales en torno a las mujeres, la movilidad y la inseguridad en la Ciudad de México y su zona conurbada. La suma de los municipios del EDOMEX e Hidalgo y

de las alcaldías de la CDMX que conforman a la ZMVM, constituye la zona más poblada y con mayor densidad poblacional del país. De manera más acotada a la ciudad, según el Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI, en sus 16 alcaldías habitan 9 209 944 personas, de las cuales 52.2% son mujeres y 47.8% hombres. El grueso de la población se encuentra entre los 25 y los 50 años de edad. En su mayoría son adultos en edad productiva, que realizan múltiples desplazamientos al día. ¿Pero qué características tiene su movilidad?

La Ciudad de México cuenta con una amplia gama de modos de transporte, incluyendo los masivos y administrados por el gobierno —como el metro o metrobús—, los concesionados —como los microbuses y colectivos—, los taxis y los servicios de alquiler de bicicleta, entre otros. La oferta de movilidad es amplia, pero la cobertura, calidad y seguridad de cada transporte es muy variada. De acuerdo con la EOD 2017, en un día regular entre semana, las personas mayores de seis años llevan a cabo 34.56 millones de viajes en la ZMVM, de los cuales 11.15 comprenden exclusivamente la caminata. La mayor parte de la población de la ZMVM que se traslada a diario lo hace en el transporte público. Según la EOD, los dos modos de transporte más usados son el colectivo (combi) y el metro, mientras que los principales lugares de destino suelen ser el hogar y aquellos relacionados con actividades laborales y de estudio.

Ahora bien, existen diferencias importantes en la forma en la que mujeres y hombres se desplazan por la ciudad. De acuerdo con el Estudio Origen-Destino de la ZMVM 2017, de los 15.6 millones de personas que se mueven a diario en esta zona, 49% son hombres y 51% son mujeres. La misma encuesta establece que las mujeres realizan 16% más viajes que los hombres, pero éstos son 30% más cortos que los de ellos. Aunado a lo anterior, es posible identificar cuatro aspectos que caracterizan a la movilidad de las mujeres: (1) tienen patrones de desplazamiento más complejos que los de los hombres, pues hacen más paradas y se mueven en más horarios; (2) tienen menor acceso a transportes privados y motorizados; (3) usan más el transporte público y (4) caminan más (Díaz, 2018).

¿De qué maneras la inseguridad afecta la movilidad de las mujeres? ¿Cuáles son las diferencias que existen entre la movilidad y la percepción de seguridad de unas y otros? A las necesidades y los patrones específicos de movilidad se debe sumar que las mujeres son más vulnerables a sufrir acoso o violencia sexual tanto en los transportes como en los espacios



públicos. Como señalamos, este apartado toma como base datos de la Ciudad de México (CDMX), en tanto que es el sitio en el que residen y se desplazan la mayoría de las jóvenes entrevistadas. Según una encuesta de 2018 realizada por la Fundación Thomson Reuters, la CDMX cuenta con el sistema de transporte público más peligroso para las mujeres. Indica que tres de cada cuatro capitalinas temen sufrir acoso, abuso o violencia sexual a bordo del transporte público y que la seguridad constituye su principal preocupación a la hora de desplazarse. Estos resultados no son aislados. Según datos de la Secretaría de Movilidad de la Ciudad de México, además de sufrir más agresiones que los hombres, las mujeres invierten más tiempo y dinero en sus traslados (Semovi, 2019). Mientras que a ellos les lleva hasta dos horas y 29 minutos completar sus viajes en varias zonas de la ciudad, las mujeres pasan más de 2.5 horas en sus trayectos. Además, usan más los taxis, tanto de calle como de aplicación, lo cual les representa un mayor gasto.

Otras disparidades entre mujeres y hombres respecto al uso y acceso a los modos de transporte, que inciden en la seguridad durante los desplazamientos, son las relacionadas con los propósitos de los viajes. Se estima que alrededor del 50% de los viajes totales de las mujeres en la ciudad son para labores de cuidado (Méndez, 2020), como compras o acompañar y llevar o recoger a alguien. Esto implica que las mujeres no sólo hacen más viajes, sino que suelen cubrir distancias más cortas, contar con múltiples destinos y tener a una o más personas a su cargo. Los centros educativos, áreas comerciales y consultorios médicos destacan como destinos frecuentes para las mujeres, sobre todo en horarios "valle". ¿Cómo se relaciona esto con la seguridad? Al cargar con las tareas de cuidado, las mujeres ven afectada su capacidad de acceder a transportes independientes o en los que viajen sólo ellas, como la bicicleta. Además, al estar la ciudad y sus sistemas de transporte pensados para hombres en edad productiva, las mujeres se mueven por un entorno urbano que no está diseñado para ellas. En los horarios valle, los transportes suelen ir más vacíos y menos vigilados, lo cual vuelve más probable que sean víctimas de alguna agresión. Además, como caminan más, deben desplazarse por calles mal iluminadas y mal pavimentadas, lo cual afecta de manera negativa su percepción de seguridad.

El diagnóstico sobre la violencia contra las mujeres y las niñas en el transporte público de la Ciudad de México, formulado en 2017 por el gobierno capitalino, el Instituto de las Mujeres, El Colegio de México y ONU



Mujeres México, identifica que la movilidad de las mujeres se ve limitada por otros factores además del género, como son la edad, el modo de transporte que se usa, las zonas de desplazamiento y el nivel socioeconómico. Esto se relaciona con las estrategias que ellas diseñan para lidiar con la desigualdad estructural que experimentan cotidianamente y con que los transportes disponibles no están pensados para sus necesidades y formas de viajar. El diagnóstico concluye que, durante sus trayectos, las mujeres se enfrentan a la violencia machista en sus distintas manifestaciones, que va desde el acoso callejero y los tocamientos hasta la violación, cuestiones que muchas veces se "normalizan".

El miedo que tienen las mujeres y las experiencias diferenciadas de desplazamientos respecto de los hombres son muestras de que las movilidades son prácticas sociales no neutrales (Jirón, Carrasco y Rebolledo, 2020). El movimiento debe entenderse como una fuente de estatus, de poder, en el que inciden factores que llevan a que algunos se muevan, mientras otros se quedan inmóviles. La seguridad y los miedos diferenciados son ejemplos de los factores que propician o limitan la movilidad de las mujeres, aunque en distintos grados.

La violencia, y el miedo a ésta, se convierten en elementos claves para las experiencias cotidianas de las viajeras en las ciudades, pues la constante falta de seguridad en los espacios públicos tiene un impacto en las decisiones que toman las mujeres (Viswanath, 2018). El miedo lo impregna todo, acecha como una amenaza constante no sólo a la movilidad, sino al bienestar general de las mujeres, al reducir su espacio de vida y afectar su relación con la ciudad (Maldonado, 2005). Hablar del sentimiento o percepción de la seguridad es relevante porque, aun cuando es posible que las mujeres no sufran episodios o incidentes de violencia en el día a día, el miedo a éstos sí las acompaña en lo cotidiano.

Pero, ¿cuál es el panorama general de la inseguridad en la Ciudad de México y por qué pareciera afectar más a las mujeres? La Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE[3]) 2020

[3] La Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) busca medir victimización y delitos y es realizada por el INEGI. Para la edición 2020 y debido a la pandemia, el levantamiento se hizo en dos periodos: del 17 al 31 marzo y del 27 de julio al 4 de septiembre de 2020. Su población objetivo es la de 18 años y más, y cuenta con un tamaño de muestra nacional de 101 988 viviendas.



estima que, en 2019, cerca de 39 556 hombres y 35 238 mujeres fueron víctimas de un delito en la capital del país (INEGI, 2020). Si bien el feminicidio no se encuentra entre los delitos más frecuentes —robo o asalto en la calle o transporte público y fraude— sí ha aumentado. De 2015 a 2019 se registraron 253 feminicidios en la CDMX, 71 de éstos ocurrieron en 2019 (Consejo de Evaluación del Desarrollo Social de la Ciudad de México, 2020).

La inseguridad en la capital del país es un problema generalizado, pero no afecta de la misma manera a mujeres y hombres. En general, son ellas quienes tienen más miedo a ser victimizadas. El rubro de "otros delitos", que contempla el secuestro o secuestro exprés y los delitos sexuales como hostigamiento, manoseo, exhibicionismo, intento de violación y violación sexual tiene una tasa de 794 para los hombres y 4 045 para las mujeres, situación que se agrava si se considera que la gran mayoría de esos delitos no son denunciados.

A escala local, según la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016 (ENDIREH), la Ciudad de México es la entidad con mayor proporción de violencia contra las mujeres (INEGI, 2016). La encuesta toma en cuenta distintos ámbitos de ocurrencia de la violencia y la CDMX está a la cabeza en los ámbitos escolar y comunitario. Respecto de éste, la entidad registra 61.1% de violencia contra las mujeres, contra la media nacional de 38.7%. Esa violencia sucede, por orden de importancia, en la calle o el parque (65.3%), en el autobús o microbús (13.2%), en el metro (6.5%), en el mercado, plaza, tianguis o centro comercial (5.2%), metrobús (1.2%). Las agresiones ocurridas en la calle son principalmente de tipo sexual (66.8%), e incluyen conductas como los piropos ofensivos, la intimidación, el acecho, el abuso sexual y la violación. Las más afectadas son las mujeres de 25 a 34 años, seguidas por las mujeres de 15 a 24 años. Si bien las cifras muestran que las jóvenes son quienes más sufren la violencia en el ámbito comunitario, los porcentajes también son altos entre las mujeres mayores.

Ante el creciente número de feminicidios y agresiones contra las mujeres, en 2019 el gobierno de la Ciudad de México declaró la alerta por violencia de género (AVGM) en la entidad. El mecanismo está diseñado para proteger los derechos de las mujeres y contempla que los distintos órdenes de gobierno deben llevar a cabo acciones de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia feminicida y los agravios que impidan el pleno

ejercicio de los derechos humanos de las mujeres (Instituto Nacional de las Mujeres, 2021). Desde hace décadas, el gobierno local ha implementado distintas políticas y medidas para proteger a las mujeres y las niñas en los transportes y espacios públicos. Por ejemplo, la delimitación de vagones exclusivos en el metro y en el metrobús, la creación de la línea de transporte Atenea, que es solo para mujeres; las campañas en contra del acoso sexual y la implementación de senderos seguros, con cámaras de vigilancia y botones de pánico.

Si bien la alerta de género entró en vigor en la CDMX hasta 2019, desde 2015 ya existía en algunos municipios de la zona conurbada del estado de México, varios de los cuales cuentan con una doble alerta por feminicidio y por desaparición de mujeres. La ZMVM concentra, pues, a varias entidades en alerta y es una zona con alta incidencia de agresiones contra las niñas y mujeres.

Tras este breve contexto, se puede entender que las mujeres tengan prácticas de movilidad distintas de las de los hombres, pues se sienten más inseguras y son más propensas a ciertos peligros. El miedo, sobre todo a la violencia sexual, se convierte en un condicionante para su movilidad y su relación con el entorno urbano. Pero las mueve el deseo de ocupar el espacio público sin que el temor les impida usarlo y disfrutarlo, motivadas por las ansias de conocer, de experimentar la ciudad en conjunto con las otras; tejiendo redes de conocimiento y afectos desde lo colectivo, con la certeza de que las demás las acompañan y cuidan.

Imaginarios y representaciones en torno a la inseguridad y la movilidad

¿De dónde surge la preocupación por la seguridad y las respuestas que se generan en consecuencia? ¿Cómo es que el miedo se inscribe sobre el espacio y los cuerpos? Los imaginarios urbanos son un buen punto de partida para dar respuesta a estas preguntas. Éstos expresan sentimientos colectivos y operan como códigos no escritos que permiten y prohíben ciertas prácticas (Reguillo, 2008). Son imágenes-guías, socialmente compartidas, que dan sentido a la representación mental, pueden guiar la acción e influyen sobre la vida cotidiana de los sujetos (Hiernaux, 2007; Lindón, 2007). El imaginario es un concepto útil que conjuga la percepción de inseguridad que las mujeres tienen en la ciudad, las representaciones sociales que construyen en torno a los riesgos a los que se consideran



expuestas y la manera en la que esto afecta sus prácticas de movilidad. De tal modo, es posible entender la existencia de ciertos horarios, zonas y poblaciones proscritos, así como de un *corpus* no escrito de saberes (Ortega, 2019) para enfrentarse a los distintos peligros que acechan en el espacio público.

Los medios de comunicación, las autoridades, las experiencias cotidianas y el propio espacio urbano alimentan y refuerzan los imaginarios de las mujeres, generando la imagen de una ciudad peligrosa y hostil para ellas, lo que a su vez permite y proscribe de manera implícita ciertas acciones. Así, todas las mujeres entrevistadas experimentan estos imaginarios en su vida cotidiana, por ejemplo, al evitar ir solas a lugares que no conocen, modificar horarios para no estar fuera cuando está oscuro, preferir taxis de aplicación en lugar de taxis regulares y elegir ropa que no atraiga la atención de los hombres. En casos extremos, y que fueron los menos, estos imaginarios también pueden llevar a la inmovilidad, aunque la mayor parte del tiempo las mujeres generan respuestas para lidiar con los miedos y los peligros.

No se debe perder de vista la importancia del género para el análisis tanto de los imaginarios como de las prácticas de movilidad y la percepción de seguridad. El género se puede entender como una relación jerárquica y marcada por el estatus, una estructura binaria y desigual en que la posición masculina se toma como la medida de todas las cosas, como el único lugar de enunciación válido, mientras que la posición femenina se relega y se considera de menor importancia (Segato, 2016). La posición femenina se refiere no sólo a las mujeres, sino también a los cuerpos feminizados. Además, se trata de una categoría que abre muchas posibilidades de análisis, pues permite entender e historizar la construcción de la diferencia sexual (Scott, 2010). De este modo, si se usa de manera crítica, el género nos lleva a cuestionar los significados, implicaciones y contextos en que se da la diferencia sexual en momentos históricos determinados. Para el caso de esta investigación, permite entender los significados que se producen en torno a ciertos cuerpos sexuados, por ejemplo las jóvenes entrevistadas, y su relación con el espacio.

Por otra parte, al hablar de la movilidad intraurbana, hay que preguntarse por las expresiones sociales y geográficas que adquieren la (in) seguridad y los miedos, puesto que en las ciudades contemporáneas la inseguridad se ha convertido en algo ubicuo, que los sujetos tratan de

controlar a través de una territorialización (Reguillo, 2008). Entonces, las mujeres delimitan ciertas zonas o lugares como peligrosos y eso moldea su experiencia de la ciudad: qué zonas evitan, qué sujetos les representan un riesgo, entre otros.

Todo discurso sobre la inseguridad tiene el contexto histórico y social del sujeto que lo enuncia. Así, toda interpretación se produce desde un lugar, poniendo al centro preguntas sobre quién percibe, interpreta y actúa. Aunque algunas de nuestras interlocutoras viven en municipios de la zona conurbada y se mueven en transportes concesionados como las combis, la mayoría se desplaza dentro de los límites de la ciudad, en alcaldías como Cuauhtémoc, Benito Juárez y Álvaro Obregón, por zonas que conocen, que son seguras y en las que es posible acceder a transportes más regulados, como el metro y el metrobús. Todo esto debe ser tomado en cuenta a la hora de entender aquello que les da miedo y los lugares que asocian con el peligro.

Respecto a la infraestructura urbana, destacan la ausencia de alumbrado público, el mal estado de las aceras, que puede dificultar correr en caso de ser necesario; la presencia de árboles muy altos y frondosos que cubren las luminarias y sirven como posibles escondites para agresores, el trazado desordenado de las calles, las avenidas estrechas con efecto de túnel, las zonas con mucha basura y con mobiliario urbano en mal estado, la ausencia de cámaras de vigilancia, las áreas residenciales en las que no hay negocios en los que solicitar ayuda en caso de peligro y los terrenos baldíos donde pueden esconderse individuos peligrosos.

En cuanto a los sujetos generadores de miedo, las jóvenes mencionaron a las personas en situación de calle, a los consumidores de drogas en la vía pública, a los hombres en general, sobre todo si están en grupo y son jóvenes, así como a los conductores de transporte público y de carga. Paula, consultora en economía de 26 años, vive en Azcapotzalco y a diario pasa por calles en las que hay muchas naves industriales y tráilers. A pesar de que se trata de vías rápidas, prefiere bajarse de la acera y caminar por el arroyo vehicular con tal de no pasar por donde están los conductores de tráilers. Asegura que prefiere morir atropellada a ser violada por un chofer.

Los espacios y los lugares transmiten mensajes y significados simbólicos según el género, reflejando las maneras en las que éste se construye y entiende en determinados contextos (Massey, 1994). Aparece entonces



una relación entre el género y la espacialidad, entre los discursos en torno a lo que implica ser hombre y ser mujer en cada sociedad y la manera en la que unas y otros se deben relacionar con el espacio y ocuparlo. La separación y el control espacial, así como el etiquetado de ciertos lugares como impropios para hombres o mujeres, son ejemplos de las maneras en las que el espacio produce y reproduce esquemas de desigualdad de género. Sin embargo, es preciso no esencializar y hacer énfasis en la relevancia de lo específico, en las maneras en las que el género se interrelaciona con otros factores, como la edad y el nivel socioeconómico.

Las mujeres entrevistadas consideran que su género condiciona sus actividades y prácticas de movilidad. Las horas de oscuridad se consideran proscritas, pues la falta de luz se asocia con el peligro y con la posibilidad de ser atacadas. Algo similar sucede con las colonias desconocidas y las que tienen "mala fama", pues se considera que una mujer sola no debe ir a esos lugares.

Paola, que tiene 27 años y trabaja en una organización de la sociedad civil, considera que existen múltiples características espaciales que aumentan su miedo y percepción de inseguridad:

> Los parques no me gusta cruzarlos. Mejor les doy la vuelta. Y si no hay luz en la calle, no paso por ahí. O sea, creo que el alumbrado público es clave. Por lo menos para ver, porque a veces no sabes si hay alguien esperando por ahí si no hay luz. Me hace sentir mucho más segura conocer la zona, saber dónde estoy (Paola, 12 de noviembre de 2020).

La presencia de ciertas características espaciales y personas transmite la sensación de que esos no son lugares para mujeres. Ciertos cuerpos son vistos como fuera de lugar y, al estar excluidos, se vuelve "permisible" la violencia ejercida en su contra (Soto, 2015). Esto se relaciona íntimamente con el machismo y se refleja en la culpabilidad que experimentan varias de las mujeres que entrevistamos al rememorar episodios de acoso en el transporte público. La mayoría de estos incidentes sucedió en los vagones mixtos del metro y las mujeres consideran que fue su culpa, que ellas se expusieron al viajar ahí, aun cuando tenían la posibilidad de ir en las áreas solo para mujeres. Al transgredir la división de espacios, atreviéndose a subir a un vagón con hombres o caminando por una calle oscura, las mujeres cargan con la responsabilidad y culpa de lo que pueda suceder a sus cuerpos.

Los miedos se inscriben sobre ciertos lugares y corporalidades. Desde temprana edad, a las mujeres se les enseña a calificar ciertos lugares como seguros o inseguros, así como a ejercer autocontrol sobre sus comportamientos (Soto, 2015). De este modo, se recurre a estrategias como no salir a ciertas horas, siempre viajar acompañadas o no vestir ropa que marque la silueta, para ocultarse o pasar desapercibidas. A manera de experiencia corporeizada, el miedo reproduce las relaciones espaciales existentes, y el temor a las agresiones sexuales es un aspecto central para la forma en que las mujeres se relacionan con la ciudad y con los otros (Soto, 2015). Al indagar sobre sus peores miedos al momento de salir a la calle, mencionaron a la violación, los manoseos, la desaparición y el feminicidio. Así, los temores centrales son los relacionados con el cuerpo y las violencias que sobre éste pueden ejercerse.

La información que se publica en los medios de comunicación[4] y las narrativas de las demás personas también influyen en la generación de representaciones mentales de la ciudad, estableciendo algunos lugares, prácticas y cuerpos como "fuera de límites". De este modo, las interacciones, los discursos y las prácticas participan en la construcción de imaginarios. Sin embargo, esto puede entrar en conflicto con las vivencias y los encuentros cotidianos de los sujetos, que no necesariamente tienen que haber vivido situaciones de inseguridad o peligro para tenerlas siempre presentes. Las jóvenes nombraron una serie de lugares que les provocan

---

[4] Aquí cobran importancia la "nota roja" y la cobertura noticiosa que se suele dar a los feminicidios. En su mayoría, esas notas tienen un enfoque revictimizante y sensacionalista, que despoja a las víctimas de toda privacidad y dignidad y hace de sus muertes objeto de consumo. Un ejemplo reciente, que fue mencionado por varias interlocutoras, fue el feminicidio de Ingrid Escamilla, joven desollada en la alcaldía Gustavo A. Madero en febrero de 2020. Las fotos de su cuerpo fueron filtradas y publicadas en varios periódicos de nota roja. El tratamiento noticioso de la muerte de Ingrid generó enojo e indignación entre las mujeres, así como una ola de protestas. Ante la presión pública, el gobierno aprobó la Ley Ingrid, que sanciona la difusión y reproducción indebida de fotos de víctimas. Además ese feminicidio se dio en el contexto de protestas multitudinarias en la capital del país como las convocadas ante el llamado de "No me cuidan, me violan", resultado de las violaciones de dos jóvenes a manos de agentes de la policía. Esas manifestaciones evidenciaron la ira y el hartazgo ante la incompetencia de las autoridades y la revictimización que ejercen sobre las mujeres.



miedo y a los cuales no entrarían solas o por voluntad propia, aun cuando nunca han estado en ellos. Tepito apareció con frecuencia como un sitio al que es mejor no ir, pues se le asocia con el delito y la delincuencia. La colonia Morelos, en la que se ubica el barrio de Tepito, y el centro, con que también colinda, se consideran las zonas con mayor violencia letal de la ciudad y en las que se concentran los homicidios (Navarrete, 2020). La colonia de los Doctores también apareció como una zona peligrosa, por considerarse un sitio de robos, mientras que Ecatepec, Iztapalapa o Ciudad Nezahualcóyotl aparecieron como lugares rodeados de un aura de peligro.

Dichas zonas presentan niveles de marginación social más elevados que el resto de la ciudad, tienen una mayor densidad poblacional y cargan con diversos estigmas territoriales. Según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, Ecatepec e Iztapalapa se encuentran entre los municipios que, a escala nacional, albergan un mayor número de personas en situación de pobreza (Suárez, 2019), además de ser zonas con niveles elevados de percepción de inseguridad. En resumen, se trata de lugares a los que una mujer no debe ir, mucho menos si va sola o si es de noche. Esto se relaciona con el machismo que persiste en la sociedad mexicana, pues se considera que una mujer va más segura acompañada por un hombre. De modo que la lista de lugares prohibidos y los riesgos a los que se está expuesta disminuyen al viajar en compañía de alguien más, sobre todo si es hombre.

Las narrativas mediáticas, entonces, son fundamentales para hablar de los imaginarios urbanos y su relación con los miedos. Casi todas las mujeres entrevistadas dijeron que las noticias y publicaciones sobre violencia de género tienen efectos de distinta duración sobre su percepción de la ciudad y sus miedos. En un primer momento, sus temores se ven exacerbados y se sienten más vulnerables. Después desarrollan una visión más práctica: sienten miedo, pero no pueden quedarse encerradas. Modifican algunos de sus hábitos, pero tienen que desplazarse. No pueden ni quieren quedarse inmóviles. De ahí que generan una serie de estrategias para protegerse y continuar con sus vidas, tratando de minimizar las posibilidades de pasar por alguna situación de inseguridad. Carla, comunicóloga que trabaja en el área de eventos de una universidad, recuerda las noticias sobre intentos de secuestro de mujeres en las inmediaciones de las estaciones del metro reportados a principios de 2019. La joven de 26 años usaba a

diario ese medio de transporte. Ante el miedo, adoptó una actitud de alerta constante, que implicaba caminar de cierta manera e incluso cargar con implementos de defensa personal:

> Nunca puedes salir de manera tranquila. Nunca puedes salir sin este pensamiento latente de "tengo que estar alerta todo el tiempo". Entonces voy ya como cuidándome todo el tiempo. O sea, yo me acuerdo que aparte de llevar mi gas pimienta, sí era de las que traía las llaves afuera, así como listas ¿no? (Carla, 20 de noviembre de 2020).

Cindy es diseñadora gráfica y vive en Naucalpan. Ante la gran cantidad de noticias sobre mujeres desaparecidas y asesinadas con las que se encontraba, en especial en esa zona fronteriza entre la ciudad y el EDOMEX, incrementó sus estrategias de seguridad. La joven de 28 años no podía dejar que el miedo la paralizara, pues diario debía desplazarse una gran distancia para llegar hasta su trabajo, ubicado en Polanco. Uno de los pasos extra que introdujo a sus prácticas de movilidad fue enviar mensajes de WhatsApp a su novio y a su mamá antes de subir a cada modo de transporte. Antes mandaba solo dos avisos: cuando salía de casa y cuando llegaba a su destino. Ahora, envía más de cinco.

Como lo muestran las experiencias de Cindy y Carla, las mujeres cuestionan los imaginarios urbanos marcados por el miedo, negándose a que el temor siga siendo una condicionante para su movilidad y su experiencia urbana.

Estrategias para moverse seguras

¿Cuáles son estas estrategias? ¿Cuál es su lógica y de qué manera interactúan con las medidas de las autoridades para la procuración de la seguridad de las mujeres? Hablar de estrategias implica pensar en cómo los individuos movilizan sus recursos dentro de campos de posibilidades específicos para cumplir con ciertos objetivos (Zamorano, 2003). En las siguientes líneas se ahondará más en estas estrategias, en la manera en la que las mujeres las implementan y el contexto al que responden.

Antes de salir de casa, las jóvenes toman múltiples decisiones sobre cada parte de sus trayectos para llegar a salvo a su destino. Elegir la ropa que visten en función del transporte que usarán y el horario en el que viajarán, diseñar una ruta que pase por calles iluminadas y transitadas,



colocar el cuerpo de manera estratégica —ocultando ciertas partes y encogiéndose lo más posible para evitar el contacto con los otros— dentro de los vagones y vehículos, avisar a un contacto de confianza sobre su paradero. Todas éstas son estrategias que implementan tanto en lo físico como en lo digital.

Las acciones que llevan a cabo las interlocutoras para sentirse más seguras durante sus traslados deben analizarse tomando en cuenta las posibilidades, límites y luchas que suceden dentro del campo social de la seguridad, en el que actores públicos y privados están en constante disputa (Zamorano, 2019). Esto implica considerar que su actuar confluye, sustituye y en ocasiones entra en conflicto con el de las autoridades. Para las mujeres que entrevistamos, las acciones para protegerse son una manera de subsanar aquello que la policía y el gobierno de la ciudad no atienden, de tomar en sus manos la procuración de su seguridad. Tal es el caso de Marlene, joven de 25 años, quien antes de la pandemia viajaba todos los días desde Ecatepec hasta Paseo de la Reforma. Marlene tiene varias estrategias para sentirse segura durante sus traslados, pero considera que, como ciudadana, no le corresponde tomar esas acciones. Trata de hacerse cargo de su seguridad, pero lo ve como una carga, como una imposición de responsabilidades que no deberían tocarle:

> Sé que si no me cuido yo, ellos [las autoridades] no me van a cuidar. Y que si yo no creo redes a mi alrededor, que sepan quién soy, que sepan dónde estoy, que sepan cómo me muevo, lo más probable es que nadie lo haga por mí. O sea, yo creo que cada vez más y más hemos tenido que crear… pues no sé si son comunidades o si son redes, pero son de cuidado para nosotras mismas, bajo el entendido de que nosotras mismas vamos a responder. Y vamos a ayudar y vamos a buscar, porque el Estado no lo está haciendo (Marlene, 4 de diciembre de 2020).

Para entender la relación entre (in)seguridad y movilidad, hay que pensar en que estas mujeres cuentan con conocimientos que desarrollan sobre la práctica y materializan para enfrentar distintas contingencias durante sus trayectos diarios. Sus estrategias para la movilidad se pueden entender como programas de respuesta específicos para ciertos miedos, cuyo conocimiento va conformando los manuales de supervivencia urbana de las mujeres (Reguillo, 2008). Otra posibilidad es verlas a manera de

negociaciones y tácticas que implementan las mujeres para enfrentarse a un entorno urbano marcado por la inequidad de género (Soto, 2015).

A cada peligro potencial corresponde una respuesta especial, que se pone en práctica para lidiar con el miedo y la inseguridad. Como el cuerpo ocupa el lugar principal en la escala de miedos de las mujeres, son varias las estrategias enfocadas en éste. Las jóvenes entrevistadas distinguen entre estrategias previas al traslado las que implementan en el coche o transporte público de las que toman cuando se sienten en peligro. Las medidas antes de ponerse en movimiento incluyen buscar la ruta más segura y más rápida para llegar a su destino, avisar a algún contacto de confianza sobre sus planes y paradero, cubrirse el cuerpo y vestir ropa cómoda. Durante los trayectos, quienes viajan en auto ocultan sus bolsos y objetos de valor, evitan pasar por calles oscuras o con muchos baches y están siempre atentas a sus espejos, en caso de que alguien extraño se acerque. En el transporte público, el cuerpo se pliega lo más posible para evitar ser tocado o mirado, se opta por los espacios exclusivos para mujeres, los objetos de valor van guardados y, en caso de llevar una bolsa grande o mochila, ésta se usa a manera de escudo protector para el cuerpo. Asimismo, se envían mensajes de seguimiento en cada parte del trayecto.

Cargar con un implemento de defensa personal también se ha vuelto usual y varias dijeron llevar una navaja, un gas pimienta, un *taser*[5] o algún paraguas que pudiera servir para golpear. Sin embargo, consideran que gran parte de estas estrategias son placebos, medidas que tienen una función psicológica —les dan cierto grado de tranquilidad y prevención— más que una utilidad práctica en caso de sufrir un ataque. Aquí resulta relevante pensar en cómo tales acciones se insertan en determinado campo de posibilidades, en este caso el de la producción de seguridad, donde por más que las mujeres desplieguen los recursos a su alcance, su efectividad se verá limitada por su posición dentro del campo. De este modo, muchas de ellas se perciben como personas que pueden intentar defenderse pero que tienen pocas probabilidades de éxito.

Ahora bien, el uso de los dispositivos digitales como los teléfonos inteligentes se ha hecho cada vez más común dentro de las estrategias de seguridad de algunas jóvenes. Mandar un mensaje o compartir la ubicación en tiempo real a través de WhatsApp, formar grupos de acompañamiento

[5] Dispositivo que emite descargas eléctricas.





y vigilancia para la movilidad en Facebook, Telegram o WhatsApp, así como descargar aplicaciones especializadas para rastrear a contactos de confianza son algunas de las maneras en las que las interlocutoras aprovechan la tecnología para sentirse más seguras.

Al hablar de estas estrategias digitales surgen preguntas en torno a procesos de apropiación y cómo lo que sucede en el espacio *online* se articula con lo *offline*. En otras palabras, de qué maneras se entrecruzan las prácticas digitales y analógicas. Sobre la apropiación de lo digital, ésta depende del entorno cultural y cotidiano de los sujetos, pues se vincula con un cuerpo social y cultural específico, así como con experiencias y vivencias cotidianas (Gravante y Sierra, 2016). Esto quiere decir que, para que el proceso de apropiación se consume, las mujeres deben encontrar un sentido o función para las herramientas, dándoles un uso para satisfacer necesidades específicas. Entonces, la apropiación y el uso de la tecnología digital responde a necesidades reales de sujetos determinados. Las mujeres recurren a estas herramientas como una forma de asumirse productoras de su seguridad, como una respuesta al miedo y a la inseguridad, para no quedarse inmóviles o pasivas ante los riesgos a los que se consideran expuestas.

Las herramientas tecnológicas son objetos relacionales y de resignificación de las prácticas cotidianas de los sujetos que las usan (Gravante y Sierra, 2016). Además, al sumarse a la movilidad, tienen la capacidad de incidir sobre lo *offline*, de tener efectos tangibles sobre las experiencias diarias de las mujeres. Resulta relevante pensar en la manera en que el uso de la tecnología digital se suma a prácticas que ya se ponen en marcha desde lo corporal.

Las estrategias digitales cobran sentido cuando se cuenta con protocolos para aplicarlas y cuando actúan en conjunto con otras acciones que se realizan *in situ*. Si bien todas las mujeres entrevistadas envían mensajes de WhatsApp para avisar de su paradero o comparten su ubicación con algún contacto de confianza, sólo una de ellas, Laura, cuenta con planes específicos para distintos escenarios de emergencia.[6] Laura tiene 27 años y diariamente se desplaza desde el extremo norte del Estado de México,

[6] Por ejemplo, Karen ha pensado y diseñado acciones de respuesta para taxis, colectivos, camiones, el metro y la calle. Asimismo, estableció una serie de preguntas claves que hacer a una mujer que pide auxilio vía mensaje telefónico.

donde vive, hasta Ciudad Universitaria, donde estudia, y la empresa donde trabaja, al norte de la ciudad. Suele usar el transporte público, lo cual le implica largas horas a bordo de colectivos, metro y autobús; buena parte de esos trayectos transcurren por maizales, vías rápidas y terrenos baldíos. Son lugares en los que, si algo le pasara, nadie se enteraría ni acudiría en su auxilio. Además, Laura vive y se mueve por el Estado de México, una de las entidades más letales para las mujeres.

Cada que sube al transporte, la joven recuerda las historias de numerosas mujeres desaparecidas y asesinadas por los caminos que ella transita. Piensa también en sus experiencias de acoso sexual y las que le han compartido sus amigas, así como en el intento de feminicidio al que sobrevivió. El miedo está ahí, la acompaña a cada paso. Pero Laura ha aprendido a dominarlo, a instrumentarlo. Sabe usar su cuerpo, conoce dónde golpear y hacer daño, cómo dejar rastros de su paradero y cómo actuar en caso de que una mujer desaparezca. También ha desarrollado planes de respuesta que contemplan el uso del celular. Cuando una mujer está en peligro, manda un mensaje a su grupo de acompañamiento —que debe estar integrado por gente con la voluntad y los medios para auxiliarla—, desde donde se le harán preguntas claves para conocer su situación y ubicación. Más allá del mero aviso, estas acciones tienen efectos tangibles que pueden llevar (y en el caso de Laura han llevado) a salvar la vida de otras mujeres. Las demás jóvenes entrevistadas no cuentan con estos protocolos de acción. Muchas de ellas tienen grupos de monitoreo y seguimiento en WhatsApp o aplicaciones mediante las cuales comparten su ubicación con algún contacto. Pero más allá del acto de comunicar su paradero, de avisar, no saben qué harían esos contactos de confianza ante una situación de riesgo.

De este modo, el uso que hacen de estas herramientas digitales responde a una necesidad emocional de sentirse más seguras, de sentir que alguien sabe dónde están, que no viajan del todo solas. Además, brinda la esperanza de que, en caso de que algo malo les llegara a pasar, habría gente dispuesta a buscarlas, gente que sabría hallar las pistas correctas e incluso, dado el caso, podría dar con su paradero o el de su cuerpo. Al pensar en incidentes específicos, las mujeres no tienen certeza sobre lo que harían o la manera en la que reaccionarían. Saben que, en caso de un ataque, estarían solas, que sólo se tendrían a sí mismas para defenderse. El uso de las estrategias digitales para la movilidad se ve limitado, entonces, por diversas cuestiones, la principal de las cuales es contar con un plan de



acción para casos de emergencia. Sin embargo, es importante resaltar la seguridad que les da el sentirse acompañadas. Aquí resulta útil el concepto de la copresencia (Di Prospero, 2017), que entiende a la co-ubicación física como una entre muchas posibilidades de estar presente. La comunicación que se da a través de distintas herramientas digitales durante la movilidad permite convertirlas en una práctica que se realiza desde la copresencia. Así, las mujeres y sus seres queridos se sienten más seguros y construyen redes de acompañamiento en las que comparten afectos y conocimientos. Y esto puede marcar la diferencia a la hora de buscar y auxiliar a otra mujer ante una situación de peligro.

La copresencia durante la movilidad también se ve favorecida por el hecho de que quienes integran los grupos de apoyo son miembros de la familia, parejas o amigas cercanas. Al existir un precedente de encuentro cara a cara, la conexión establecida en lo digital cobra más fuerza. Los mensajes de WhatsApp y las aplicaciones que funcionan a manera de botón de alerta permiten una movilidad desde la copresencia. Esto aporta más tranquilidad a las mujeres y tiene un efecto psicológico sobre sus desplazamientos. En los grupos de apoyo, además, se comparten consejos de defensa y experiencias que contribuyen a la creación de nuevos saberes y estrategias desde la colectividad. Estas herramientas no sólo sirven a la mujer que las usa, sino que podrían salvar la vida de alguien más. Los conocimientos que así se generan se transmiten y enriquecen de manera colectiva, con lo cual más mujeres los saben y pueden aplicarlos.

Sumado a lo anterior, es posible pensar en la movilidad desde una perspectiva de la interdependencia (Jirón, Carrasco y Rebolledo, 2020), donde el cuidado y las relaciones sociales tienen un papel central. Mirar los desplazamientos desde este lente implica pensar en redes de movilidad en las que se articulan necesidades, rutinas y recursos de distintas personas. Quienes integran estas redes están unidos en su día a día por conexiones emocionales y/o prácticas, que requieren de la existencia del conjunto para ser posibles (Jirón, Carrasco y Rebolledo, 2020). Las relaciones sociales que se posibilitan y refuerzan a través de estas redes se convierten en recursos que pueden marcar la diferencia para los capitales de movilidad de las personas. Para las mujeres entrevistadas, estas redes permiten crear experiencias de movilidad más seguras e incluso llegan a modificar su relación con el entorno urbano abriendo la posibilidad de ir más allá del miedo.



A manera de conclusión: aprender a moverse a pesar del miedo

Existen múltiples barreras para la movilidad, como las de género, económicas, las espaciales, las de saberes o las tecnológicas, que se experimentan de distintas maneras y determinan las experiencias de movilidad de las personas. Las mujeres se enfrentan a varias de estas barreras en su día a día, aunque en distintos grados, dependiendo de sus capitales de movilidad y de factores como su edad y nivel socioeconómico. En este artículo se ha mostrado cómo algunas jóvenes de clase media de la Ciudad de México utilizan las herramientas digitales a su alcance para generar estrategias que les permiten sentirse más seguras durante sus traslados. Estas estrategias se suman a otras que se adoptan desde lo corpóreo e inmediato y generan todo un conjunto de saberes para la movilidad que las mujeres se transmiten unas a otras y que se orientan al cuidado de sí mismas y de todas. La cuestión central es actuar con todo lo que se tenga al alcance en el intento por llegar vivas y a salvo a sus destinos.

Estas acciones se suman a las de otros actores dentro del campo de la seguridad y responden a la necesidad de moverse por un entorno urbano que se percibe como peligroso. Si bien el miedo sigue siendo un componente central para la relación de las mujeres con la ciudad que genera imaginarios urbanos específicos y pone el énfasis en los peligros asociados con el cuerpo, también existe el deseo de no quedarse inmóvil, de ocupar el espacio. Esto se logra desde lo colectivo, con prácticas de movilidad que se realizan a partir de la copresencia y la interdependencia; desde un acompañamiento y un cuidado que son posibilitados por el uso de la tecnología digital.

Pensar desde una perspectiva de la interdependencia también permite entender cómo las mujeres utilizan las herramientas digitales para sortear algunas de las barreras a su movilidad. La implementación de estas acciones quita el foco del desplazamiento individual en favor del carácter interconectado y relacional de la movilidad, que siempre implica la existencia de una red o colectividad. Sumado a la copresencia, esto lleva a reflexionar sobre la importancia de las estrategias digitales para incrementar el capital de movilidad de las mujeres al proveer de saberes, acompañamiento y protección a quienes las usan. Si bien esto es posible para algunas, sobre todo jóvenes como las entrevistadas, que cuentan con el capital económico, tecnológico y de conocimientos, su lógica responde a una necesidad de cuidarse todas.



A través de las nuevas tecnologías de información y comunicación se crean nuevas geografías (Gravante y Sierra, 2016). El espacio digital funge como punto de encuentro y organización, como una posible vía de resistencia y de creación de redes de solidaridad y apoyo, para rebelarse en contra de la ocultación del cuerpo en el espacio urbano y moverse de manera libre y segura. El uso de estas herramientas contribuye a la construcción de imaginarios urbanos más esperanzadores y menos caracterizados por el miedo. No más cuerpos que se esconden para evitar ser violentados, sino cuerpos que accionan nuevos y distintos saberes para transitar a salvo.

Bibliografía

Consejo de Evaluación del Desarrollo Social de la Ciudad de México (2020). *Ciudad de México 2020. Un diagnóstico de la desigualdad socioterritorial*. México: Consejo de Evaluación del Desarrollo Social de la Ciudad de México. Recuperado de https://www.evalua.cdmx.gob.mx/storage/app/media/DIES20/ciudad-de-mexico-2020-un-diagnostico-de-la-desigualdad-socio-territorial.pdf, consultado el 28 de junio de 2022.

Di Prospero, Carolina (2017). "Antropología de lo digital: construcción del campo etnográfico en co-presencia". *Virtualis*, vol. 8, núm. 15, pp. 44-60.

Díaz, Rodrigo (2018, 6 de febrero). "Movilidad y mujer: más allá de los transportes rosa". *Nexos* [sitio web]. Recuperaado de https://labrujula.nexos.com.mx/movilidad-y-mujer-mas-alla-de-los-transportes-rosa/, consultado el 28 de junio de 2022.

García, Gabriela. (2021). *Movilidad, cuidado colectivo y tecnología. Estrategias digitales para transitar seguras en la Ciudad de México*. Tesis de maestría en Antropología Social. Recuperada de http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1454, consultado el 28 de junio de 2022.

Gobierno de la Ciudad de México, Instituto de las Mujeres, El Colegio de México y ONU Mujeres México (2017). *Diagnóstico sobre la violencia contra las mujeres y las niñas en el transporte público de la Ciudad de México*. México: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. Recuperado de https://

mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2017/03/diagnostico-ciudades-seguras, consultado el 28 de junio de 2022.

Gravante, Tommaso y Francisco Sierra (2016). "Ciudadanía digital y acción colectiva en América Latina". *La Trama de la Comunicación*, vol. 20, núm. 1, pp.163-175. https://doi.org/10.35305/lt.v20i1.568

Hiernaux, Daniel (2007). "Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos". *Revista Eure*, vol. 33, núm. 99, pp. 17-30. https://doi.org/10.4067/S0250-71612007000200003

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2016). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016 (ENDIREH)*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/programas/endireh/2016/, consultado el 28 de junio de 2022.

— (2017). *Encuesta Origen Destino en Hogares de la Zona Metropolitana del Valle de México 2017 (EOD)*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/programas/eod/2017/, consultado el 28 de junio de 2022.

— , Instituto de Ingeniería de la UNAM e Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (2017). *Estudio origen-destino de la Zona Metropolitana del valle de México (ZMVM)*. Recuperado de http://giitral.iingen.unam.mx/Estudios/EstudioOD-ZMVM-2017.html, consultado el 28 de junio de 2022.

— (2020). *Censo de Población y Vivienda*. Recuperado de https://inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/, consultado el 28 de junio de 2022.

— (2020). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE)*. Recuperado de https://inegi.org.mx/programas/envipe/2020/, consultado el 28 de junio de 2022.

Instituto Nacional de las Mujeres (2021, 24 de octubre). "Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres", *INMUJERES* [sitio web]. Recuperado de https://www.gob.mx/inmujeres/acciones-y-programas/alerta-de-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-80739, consultado el 28 de junio de 2022.

Jirón, Paula, Juan-Antonio Carrasco y Marcela Rebolledo (2020). "Observing Gendered Interdependent Mobility Barriers using an Ethnographic and Time Use Approach". *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, vol. 140, pp. 204-214. https://doi.org/10.1016/j.tra.2020.08.018





Lindón, Alicia (2007). "La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos". *Revista Eure*, vol. 33, núm. 99, pp. 7-16. https://doi.org/10.4067/S0250-71612007000200002

Maldonado, Moralba (2005). "El paisaje y el miedo urbano", en Obdulia Gutiérrez (coord.), *La ciudad y el miedo. VII Coloquio de Geografía Urbana*. Gerona: Universidad de Gerona, pp. 95-102.

Massey, Doreen (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Méndez, Gisela (2020, 27 de marzo). "Anatomía de la movilidad de las mujeres en la Ciudad de México". *Ensamble Urbano* [sitio web]. Recuperado de https://ciudadvisible.blog/2020/03/27/anatomia-de-la-movilidad-de-las-mujeres-en-la-ciudad-de-mexico/, consultado el 28 de junio de 2022.

Navarrete, Shelma (2020, 17 de noviembre). "12 calles concentran la mitad de los homicidios en el centro y la colonia Morelos". *Expansión* [sitio web]. Recuperado de https://politica.expansion.mx/cdmx/2020/11/17/12-calles-concentran-la-mitad-de-los-homicidios-en-las-colonias-centro-y-morelos, consultado el 28 de junio de 2022.

Ortega, Luis A. (2019). *Transitar en contextos de inseguridad. Saberes, prevenciones y reconfiguraciones durante la movilidad cotidiana en el sur de Ecatepec de Morelos, estado de México*. Tesis de doctorado en Antropología Social. Recuperado de http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/963, consultado el 28 de junio de 2022.

Reguillo, Rossana (2008). "Sociabilidad, inseguridad y miedos. Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea". *Alteridades,* vol. 18, núm. 36, pp. 63-74.

Salinas, Fernanda (2021, 5 febrero). "¿Recuerdas al DF? Te contamos por qué ahora se llama Ciudad de México". *Milenio* [sitio web]. Recuperado de https://www.milenio.com/politica/cinco-anos-de-cdmx-te-contamos-por-que-dejo-de-ser-distrito-federal, consultado el 28 de junio de 2022.

Scott, Joan (2010). "Gender: Still a Useful Category of Analysis?". *Diogenes,* vol. 57, núm. 1, pp. 7-14. https://doi.org/10.1177/0392192110369316

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres.* Madrid: Traficantes de sueños.

Secretaría de Movilidad de la Ciudad de México (SEMOVI) (2019). *Plan estratégico de género y movilidad 2019*. México: Secretaría de Movilidad de la Ciudad de México. Recuperado de https://semovi.cdmx.gob.mx/storage/app/media/estrategia-de-genero-140319.pdf, consultado el 28 de junio de 2022.

Soto, Paula (2015). "Ciudad y espacio público. Un análisis de género de la inseguridad en la colonia Doctores", en Guénola Caprón y Cristina Sánchez-Mejorada (coord.), *La (in)seguridad en la metrópoli. Territorio, segurización y espacio público*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 235-265.

Suárez, Alejandro. (2019, 25 de junio). "Ecatepec, el municipio con mayor índice de pobreza urbana: Coneval". *El Sol de México* [sitio web]. Recuperado de https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/valle-de-mexico/ecatepec-el-municipio-con-mayor-indice-de-pobreza-urbana-coneval-3812593.html, consultado el 28 de junio de 2022.

Thomson Reuters Foundation (2018, 15 de noviembre). "Transporte en Ciudad de México, el más peligroso para las mujeres: sondeo global". *Reuters* [sitio web]. Recuperado de https://www.reuters.com/article/transporte-mujeres-mexico-idLTAL2N1XQ04F, consultado el 28 de junio de 2022.

Viswanath, Kalpana (2018). "Mujeres, violencia y ciudad", en Juma Assiago e Ivette Tinoco (coord.), *Ciudad y seguridad. Las comunidades y los derechos ciudadanos en la coproducción de la seguridad*. Toluca: Fondo Editorial Estado de México, pp. 305-322.

Zamorano, Claudia (2003). "La aplicación de la noción de estrategia en los estudios urbanos franceses: las estrategias residenciales". *Sociológica*, vol. 18, núm. 51, pp. 165-187.

— (2019). "¿Qué tan pública es la seguridad pública en México?". *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 81, núm. 3, pp. 479-507.





Gabriela García Gorbea es es licenciada en Comunicación en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y maestra en Antropología Social en el CIESAS-CDMX. Se ha desempeñado en los ámbitos del periodismo y de la sociedad civil, colaborando con distintas organizaciones nacionales e internacionales. Entre sus intereses de investigación se incluyen la movilidad, las estrategias que implementan las mujeres para una movilidad segura, la construcción social del riesgo y la gentrificación.

Carmen Icazuriaga Montes es licenciada y maestra en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México. Doctora en Geografía Humana por la Universidad de la Sorbona-París I. Profesora-investigadora titular C en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ha impartido cursos en Licenciatura y principalmente Posgrado en Antropología, en distintas universidades. Ha ocupado diversos cargos académico-administrativos en el CIESAS y ha sido miembro de diferentes comisiones de otras instituciones académicas del país. Es la responsable institucional de la Cátedra de Geografía Humana Elisée Reclus. Sus líneas de investigación son metropolización, desarrollo urbano, sectores medios, cultura urbana, movilidad, accesibilidad, apropiación y usos del espacio público por diferentes sectores de población en la CDMX.



TEMÁTICAS

ESTRATEGIAS SECURITARIAS DE MUJERES DE SECTORES POPULARES EN LA PERIFERIA URBANA PLATENSE[1]

SECURITY STRATEGIES BY WOMEN FROM WORKING-CLASS SECTORS IN THE URBAN PERIPHERY OF LA PLATA

Gimena Bertoni*

Resumen: Este artículo se propone como objetivo analizar las estrategias securitarias de mujeres de sectores populares de La Plata, Argentina. La hipótesis que lo guía es que la innovación y rutinización de estrategias, entendidas como rituales de la vida cotidiana que posibilitan seguir adelante y proyectar una dimensión de futuro, se tornan fundamentales para la autonomía de las mujeres. El análisis se basa en información recolectada mediante observaciones y entrevistas semiestructuradas a mujeres de dos asentamientos periféricos del municipio de La Plata. Los resultados muestran que las estrategias logran dotar la vida cotidiana de cierta certidumbre y colonización del futuro, pero que principalmente despliegan prácticas de evitación y autorrestricción en el uso del espacio urbano. Además, dichas estrategias están mediadas por experiencias sedimentadas previas, tanto propias como ajenas.

Palabras claves: sentimiento de inseguridad, miedo al delito, incertidumbre, prácticas securitarias, La Plata.

[1] Agradezco el apoyo del CONACYT y de CLACSO para la realización del trabajo de campo y a las/os evaluadoras/es anónimas/os por sus comentarios para mejorar este artículo.

* Flacso-Sede México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 125-154
Recepción: 6 de octubre de 2021 • Aceptación: 9 de febrero de 2022
https://encartes.mx





SECURITY STRATEGIES BY WOMEN FROM WORKING-CLASS SECTORS IN THE URBAN PERIPHERY OF LA PLATA

Abstract: The aim of this article is to analyze the security strategies of working-class women in La Plata, Argentina. The hypothesis guiding it is that the innovation and routinization of strategies, understood as rituals of everyday life that make it possible to continue and to project a dimension of the future, become crucial for the autonomy of women. The analysis is based on information gathered through observation and semi-structured interviews from women from peripheral settlements of the municipal area of La Plata. Results show that the strategies give everyday life a particular dose of certainty and colonization of the future, but which mainly deploy practices of avoidance and self-restriction in the use of the urban space. In addition, these strategies are mediated by their own and other women's previous experiences.

Keywords: feeling of insecurity, fear of crime, uncertainty, security practices, La Plata.

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone analizar las estrategias securitarias individuales que despliega un grupo de mujeres de sectores populares para afrontar la problemática de la inseguridad ciudadana de la localidad[2] de Los Hornos, municipio de La Plata, Argentina. Para ello se desarrolla una estrategia cualitativa en dos asentamientos de esa localidad, donde se realizaron entrevistas semiestructuradas a mujeres que allí viven con la intención de analizar a través de sus relatos cómo definen y redefinen esas estrategias. Asimismo, se mantuvieron charlas informales y se realizaron observaciones en los barrios, con el objetivo de explorar situaciones, actividades y espacios físicos relevantes que contribuyen a la explicación de la problemática propuesta.

Si la premisa es que las mujeres de sectores populares argentinos viven un proceso de aguda desigualdad y vulnerabilidad social, observamos que asimismo están en un entorno permeado por la incertidumbre y la falta de previsibilidad. Es en este marco en el que sostenemos que desarrollan las

[2] Argentina está compuesta por 23 provincias y una ciudad autónoma. La segunda subdivisión son los partidos o departamentos en los cuales se fragmentan las provincias. En la provincia de Buenos Aires, los partidos están conformados por una ciudad cabecera y localidades. Los partidos tienen un gobierno municipal.

estrategias securitarias. Parte de este ambiente inseguro se debe a distintos tipos de violencias y situaciones conflictivas que se han vuelto recurrentes en la vida cotidiana de las mujeres en particular, y de los sectores populares en general. Siguiendo a Giddens (1997), este tipo de contextos en permanente cambio generan en los actores diversas preocupaciones por los peligros a los que sienten estar expuestos. Éstos, sean reales o potenciales, originan una falta de estabilidad en la seguridad ontológica y en los parámetros que organizan, dan sentido, coherencia y certidumbre a las actividades de la vida cotidiana. Esa imposibilidad de colonizar el futuro en ambientes caracterizados como riesgosos provoca tanto una pérdida de confianza en la seguridad cotidiana como numerosos miedos.

Por cuestiones de espacio y para ordenar el presente trabajo, las estrategias securitarias que serán retomadas son de dos tipos: las de evitación y las de autoprotección, que implican, respectivamente, dejar de hacer o hacer algo para sentirse o estar más seguras (Sozzo, 2008). Es importante marcar que no sólo la inseguridad ciudadana degrada la autonomía y seguridad ontológica de las mujeres; otras inseguridades vinculadas con lo ambiental, lo alimentario y lo laboral, por citar sólo algunas, afectan a las mujeres de los sectores populares.

Por lo anterior, el artículo se estructura de tal manera que, en un primer momento, se aborda la problemática del sentimiento de inseguridad y el espacio público para el caso de las mujeres, seguidamente se plantea el abordaje teórico de las estrategias securitarias utilizadas para el análisis en el artículo, y en tercer lugar se presenta un apartado metodológico, en el cual se explicitan la estrategia y las técnicas de investigación utilizadas y asimismo se describen y analizan los casos en términos sociodemográficos y subjetivos. Luego se analizan las estrategias securitarias de las mujeres a la luz de la propuesta teórica y sus alcances. Finalmente, y a modo de cierre, se muestran las principales reflexiones que surgieron a partir del análisis de las entrevistas, charlas informales y observaciones, tomando como punto de partida las potencialidades de un análisis interaccionista para ver en dichas estrategias tanto la dimensión creativa como la rutinaria.

Mujeres, sentimiento de inseguridad y espacio público

En primer lugar, el interés por centrar el análisis en mujeres de sectores populares se debe principalmente a dos cuestiones: por un lado, algunos estudios recientes han mostrado a través de análisis cuantitativos y cuali-



tativos que son los sectores más desfavorecidos de la sociedad argentina quienes sufren en mayor grado tanto la victimización real como el temor al delito, dado que experimentan de manera más extrema la inconsistencia institucional, la desigualdad y la fragmentación y vulnerabilidad social[3] (Castel, 2004, 2010; Corral, 2010; Kessler, 2011; Míguez e Isla, 2010; McIlwaine y Moser, 2007). Kessler (2011) y Dammert (2007a, 2007b) dan cuenta de que en el seno de los sectores populares argentinos, las mujeres son quienes experimentan en mayores niveles el sentimiento de inseguridad, y no así las victimizaciones en términos agregados, hecho que se repite en toda la región y que reafirma la relativa autonomía del sentimiento de inseguridad con respecto a las tasas delictivas.

Esta paradoja del miedo (Warr, 1984) ha sido explicada desde distintas interpretaciones: desde una supuesta irracionalidad hasta perspectivas feministas que resaltan distintos elementos estructuradores de la vida social: la cultura patriarcal, la socialización diferenciada, los papeles esperados, la posición social desigual de mujeres y varones por las estructuras de poder y dominación de género (Koskela, 1999; Lindón, 2006a, 2006b; Madriz, 2001; Mehta y Bondi, 2010; Pain, 2001; Snedker, 2015; Soto Villagrán, 2012). En este sentido, la justificación de realizar el estudio en mujeres se debe a que el sentimiento de inseguridad (Kessler, 2011) o inseguridad subjetiva (González Placencia y Kala, 2007) en las mujeres, además de ser significativamente alto, es diferenciable del temor en los varones.

Variadas investigaciones cuantitativas muestran que el temor a las agresiones sexuales y al acoso callejero son las variables que, agregadas en las encuestas de victimización y percepción, trastocan y disparan los niveles del miedo femenino (Dammert, 2007a; Ferraro, 1995, 1996; Lane, 2013; Özascilar, 2013; Warr, 1985). Los trabajos de Warr y Ferraro son elocuentes en este sentido. Warr evidenció, a través del análisis de dichas encuestas, que para las mujeres menores de 35 años el miedo a la violación y los abusos sexuales por parte de desconocidos alcanza a más de dos tercios de ellas, lo que las ubica en la parte superior de su escala del miedo, y este miedo específico tiene un efecto: la tesis de la sombra. Esta tesis

[3] Estas categorías, elementos característicos de las sociedades contemporáneas, han sido ampliamente desarrolladas y analizadas desde la denominada "sociología del riesgo", pero esos aportes aquí no serán retomados. Los principales análisis teóricos de esta corriente pueden encontrarse en Giddens (1994) y Beck (1999, 2006).

implica que el miedo a las agresiones sexuales tiene un efecto amplificador sobre el miedo a otros tipos de delitos y oscurece las especificidades sobre la percepción de inseguridades de las mujeres.

Más recientemente y con datos de Sudamérica, Dammert (2007a) sistematizó y analizó la información registrada a través de estos mismos instrumentos de cuatro megalópolis. Allí observa la misma diferenciación de la percepción de la inseguridad entre los géneros: con distinta variabilidad según el caso, las mujeres reportan en todos ellos sentirse más inseguras. Sostiene que es importante señalar que aunque sobre ciertos tipos de delitos, como los perpetrados con violencia física, son menos victimizadas; otros son subdeclarados por las mujeres. Éstos son los que típicamente se hallan dirigidos contra ellas y sus cuerpos, es decir, agresiones verbales en el espacio público o la violencia más explícita como puede ser una agresión sexual, desde un roce corporal hasta un abuso. Esto se debe tanto a las falencias de las encuestas de victimización para captar la problemática como al hecho de que variadas hostilidades de las que son víctimas no están tipificadas como delito. Por ello, Dammert concluye que una visión androcéntrica se manifiesta, incluso, en los diseños de los instrumentos públicos de recolección de información vinculados con esa problemática. Asimismo, muestra que la dimensión temporal tiene un gran efecto en la variación entre los hombres y las mujeres, pues éstas reportan en mayor medida sentirse "muy inseguras" al caminar en su barrio durante la noche.

El sentimiento de creciente vulnerabilidad, tanto física como social, y la impotencia que ello genera también explican en parte el mayor temor de las mujeres, que a su vez refuerza la masculinización del espacio público y sus usos y contribuye a que persistan las relaciones desiguales entre los géneros (Pain, 1991). El temor a transitar por la ciudad, además de fortalecer las dependencias de otras personas, degrada su condición de ciudadanas portadoras de derechos al cercenar sus libertades. De igual manera, otro elemento que atañe a la explicación del sentimiento de inseguridad en las mujeres, sus representaciones y percepciones es el hecho de sufrir o haber sufrido violencia familiar o violencia ejercida por parte de un varón de su entorno (Kessler, 2011; Madriz, 2001; Stanko, 1995). Tales situaciones conflictivas agravan significativamente la idea dominante de vulnerabilidad de las mujeres y la preocupación por su integridad física y sexual. Asimismo, complejizan los supuestos que han acompañado a gran parte de la criminología y la sociología del delito del siglo XX, que



asumía de manera frecuente que las diversas agresiones y violencias se espacializan principalmente en el ámbito público y se ejercen por personas desconocidas (Hale, 1996).

Por su parte, la fragmentación espacial urbana segrega las heterogeneidades: de clase, de nivel socioeconómico, de género, étnicas y etarias, dando lugar al nacimiento de un nuevo modelo de espacialidad. En este sentido la fragmentación se entiende aquí como un

> fenómeno espacial que resulta de la ruptura, separación o desconexión de la forma y estructura preexistente de la ciudad […] Implica el abandono de la idea de la ciudad como lugar de encuentro, intercambio democrático y provisión de servicios universales […] La relación entre segregación socioespacial y fragmentación urbana puede ser concebida en términos de una relación entre distancia social y espacial (Burguess, 2009: 101, 116, 120).

En consecuencia, para los casos que aquí se estudian, la fragmentación se entrelaza y complejiza con la existente división sexual del espacio, que también jerarquiza los territorios, al moldear los lugares a través de las expectativas generizadas y los papeles esperados. Así, la experimentación de las ciudades no es la misma para las mujeres que para los varones, ni tampoco para quienes viven en situaciones de marginalidad. De este modo, las experiencias de las mujeres que se analizan sufren una doble vulnerabilidad o una intersección de exclusiones, las de género y las de clase, que tienen implicaciones en las vivencias, el disfrute de la ciudad y los espacios públicos en general.

En este sentido, se parte de la idea de que el espacio se construye intersubjetivamente y que es resultado de una producción vinculada con las relaciones de poder desigual. Reconocemos de esta forma la existencia de limitaciones y demarcaciones no sólo de lugares sino también de horarios que están restringidos para transitar libremente para las mujeres, asignando papeles y autorizaciones diferentes, y que se dan a partir de las construcciones sociales del "ser mujer" (Lindón, 2006a; 2006b; Falú, 2009). Estos "espacios que nos negamos" (del Valle, 2006) para transitar son aquellos a los que las mujeres renuncian o por los que circulan porque forman parte de su vida cotidiana, pero que básicamente están mediatizados por miedos. En términos generales, es decir excediendo lo referente al espacio público, existen ciertas autorizaciones sociales respecto de las con-

ductas esperadas y aceptadas para cada uno de los géneros que están apoyadas en valores y construcciones culturales dominantes (Rainero, 2009).

Asimismo, puesto que el sentimiento de inseguridad se experimenta individualmente, la interpretación y el uso de los espacios se produce desde una situación y posición social particular en la estructura. Esto responde a que el espacio público o ciertos lugares en particular, en tanto construcciones sociohistóricas, representan peligrosidad e inseguridad sólo para ciertos grupos que se encuentran en posiciones sociales definidas (Koskela, 1999; Lindón, 2006a, 2006b; Mehta y Bondi, 2010; Snedker, 2015; Soto Villagrán, 2012). Esta restricción, que condiciona de forma más aguda los movimientos de las mujeres, se aplica a buena parte de las calles y los lugares públicos considerados peligrosos, así como también a lugares deshabitados y sin iluminación.

En esta línea, sin duda los aportes de las geografías feministas son claves para el análisis de los cuerpos de las mujeres situados en el espacio público. La problematización de los cuerpos como primera escala geográfica y dar cuenta de cómo la estructuración generizada de los espacios y lugares tiene efectos en las formas de habitar y transitar la ciudad han sido parte de los grandes aportes de estas investigadoras (Massey, 2001; McDowell y Sharp, 1999; McDowell, 2000). Aun cuando la geografía humanista había nombrado los cuerpos al traer al centro de análisis espacial la dimensión subjetiva, éstos no fueron tomados como categorías de análisis o explicación. Así, pues, las autoras no sólo marcaron un quiebre dentro de la disciplina geográfica sino que también abrieron un camino para el estudio de los cuerpos como lugares de creación y recepción de emociones, significados, prácticas y experiencias.

La privación relativa del espacio público en tanto consecuencia del sentimiento de inseguridad de muchas mujeres a menudo lleva al aislamiento o a una reclusión parcial, pero creciente, en la esfera privada. Esto se vuelve particularmente problemático, ya que restringe la posibilidad de la construcción de la alteridad a través del encuentro con el otro en las experiencias cotidianas que son propias del ámbito urbano (Lindón, 2006a; Soto Villagrán, 2012). Este retraimiento o extrañamiento que experimentan muchas mujeres contribuye a

> debilitar la autoestima femenina y ahondar los sentimientos de inseguridad […], [y favorece] un proceso circular y de retrocesos, de producción y repro-

ducción de viejas y nuevas subjetividades femeninas en las cuales se expresa el temor y las mujeres se vinculan a él (Falú, 2009:23).



Estrategias securitarias individuales para afrontar la incertidumbre del entorno

La dinámica de reindividualización que atraviesa las sociedades contemporáneas reconfiguró los soportes colectivos que protegían a los individuos y que les permitían proyectarse y afirmar un mínimo de independencia social para "dominar los avatares del porvenir" (Castel, 2010: 78), siendo los más afectados quienes no disponen de capitales económicos, sociales y culturales para afrontar las nuevas exigencias de responsabilización individual (Castel, 2004). Así, las rutinas y los hábitos que las personas van desarrollando en estos espacios cobran una centralidad fundamental para la organización de la cotidianeidad, principalmente para afrontar las ambivalencias que se les presentan y reducir al mínimo o lograr evitar los peligros (Giddens, 1997; Goffman, 1970).

De esta forma, el intento de espacialización del miedo y de la inseguridad por parte de los actores procura establecer demarcaciones entre espacios seguros e inseguros, aun cuando las transformaciones en el espacio urbano y las experiencias vividas en éste han deslocalizado o desterritorializado la inseguridad (Kessler, 2011; Reguillo, 2008). La ubicuidad de la inseguridad y la incertidumbre que genera intentarán ser paliadas por los actores mediante la identificación de sujetos, objetos y espacios seguros e inseguros, atribuyéndoles propiedades fijas para procurar encontrar estabilidad y certeza en el quehacer de la vida cotidiana.

Pero de la misma manera, en ese contexto de desafiliación y de diversas formas de vulnerabilidad social las estrategias que despliegan las mujeres para afrontar cotidianamente la inseguridad son parte de la creatividad desarrollada por los sujetos, entendida como las formas innovadoras de actuar frente a experiencias y situaciones nuevas (Castel, 2010; Giddens, 1997). Así, las estrategias securitarias serán entendidas aquí como las prácticas desarrolladas por los sujetos que se orientan a la evitación o resolución de conflictos o potenciales amenazas. Unas y otras se hallan delineadas por la rutina y la creatividad, las cuales condensan una reflexividad alrededor de experiencias previas propias y de otros. Además, dichas estrategias pueden tomar dos formas, las que se realizan de manera individual y las que se desarrollan o piensan de forma colec-

tiva y grupal; en el presente artículo serán descritas y analizadas solo las primeras.

La falta de previsibilidad, sumada a la pérdida de credibilidad de las instituciones y de los agentes del Estado, traen aparejadas transformaciones en los modos de sociabilidad urbana, en términos de que los actores van al encuentro de la diversidad de otredades provistos de sus propios temores, prescribiendo y proscribiendo ciertas prácticas en el espacio público (Reguillo, 2008). En este sentido, también podemos concebir estas prácticas como una manera en que los sujetos que se hallan en zonas donde el Estado se retiró o está en retirada comienzan a generar formas de gestionar y procurar garantizar su seguridad (Walklate, 2001).

Para el caso argentino, las fuertes transformaciones en las condiciones de reproducción material y sociabilidad de los sectores populares durante el ordenamiento neoliberal no significaron que el Estado esté ausente, sino que se trata "de una forma cualitativamente diferente de gobernamentabilidad estatal […] que demuestra simbólicamente el poder arbitrario del Estado y que refuerza la separación entre poblaciones válidas e inválidas" (Auyero y Berti, 2013: 122). Las políticas económicas y sociales implementadas significaron para los sectores medios y populares que el Estado dejó de ser productor y garante de variados derechos sociales. Así, más que retirada parcial o total, nos encontramos con una presencia estatal contradictoria, selectiva e intermitente y a menudo violenta, que se hace presente a través de su brazo represivo o punitivo.

En este tipo de contextos externos inseguros, la rutinización de estas estrategias y la "conciencia práctica" se tornan fundamentales para la búsqueda de la autonomía de los individuos, como rituales de la vida cotidiana que posibilitan seguir adelante y proyectar una dimensión de futuro (Giddens, 1997). Las distintas prácticas desplegadas pueden ser pensadas como capacidades adquiridas a partir de la experiencia individual y colectiva acumuladas, que intentan encontrar, aunque no siempre con éxito, distintas soluciones a las situaciones conflictivas con las que se miden diariamente en los territorios que habitan o transitan (Rodríguez Alzueta, 2011). Ahora bien, ello no supone que consideremos que esta cotidianeidad deba ser concebida en términos de una naturalización de las violencias y el delito, o que conlleve una suerte de inmovilismo de los actores. Por el contrario, en cada situación y encuentro cara a cara los sujetos interactúan de acuerdo con ciertas reglas en el marco de un escenario



donde se hacen presentes motivos, imputaciones e intenciones situadas en una dimensión espacio-temporal específica (Goffman, 1970). En consonancia con lo anterior, el uso y manejo del "código de la calle" supone la apropiación de ciertas reglas informales y comportamientos organizados en el marco de una interacción social, lo que contribuye al mantenimiento de las relaciones interpersonales en el espacio público de los barrios de sectores populares[4] (Anderson, 1999).

Por último, es importante resaltar y tener en consideración que las mujeres, al experimentar un mayor sentimiento de inseguridad, son más proclives a transformar sus rutinas, sus prácticas y sus comportamientos por temor a ser victimizadas (Madriz, 2001; Rainero, 2009). Esto sería particularmente visible en el caso de las mujeres de sectores populares ya que, dada la escasez de recursos, no poseen ciertas comodidades –tales como un automóvil propio–, lo que lleva a muchas de ellas a autoimponerse restricciones espacio-temporales que las recluyen y les producen desasosiego.

Consideraciones metodológicas y contextuales

Como se dijo, la metodología del artículo es de corte cualitativo. La recolección de la información se realizó entre agosto y septiembre de 2016 en los asentamientos El Arroyito y El Zanjón de Los Hornos, al suroeste del partido de La Plata, en la provincia de Buenos Aires. El muestreo fue no probabilístico y por bola de nieve. Se realizaron 22 entrevistas semiestructuradas, donde se buscó que las preguntas iniciales fuesen amplias, para posibilitar el surgimiento de temores e inseguridades no directamente relacionados con el delito, el crimen o la seguridad ciudadana; como así también para observar el propio hilo temporal construido en las narrativas de las mujeres.

Asimismo, se tuvo en consideración que la cantidad de entrevistas permitiera una representatividad de la pluralidad de voces de las mujeres que habitan cada asentamiento, según su nacionalidad y edades, dado que la interseccionalidad da lugar a observar que cada uno de estos grupos experimenta de modos distintos el sentimiento de inseguridad dentro y fuera

---

[4] Acerca del orden en los barrios bajos, los lazos, las redes y las reglas informales, centralmente entre hombres; véase el clásico trabajo de Whyte (2015) en Boston durante las décadas de 1930 y 1940.

de sus barrios (ver tabla 1 en Anexo). Las entrevistas permitieron acceder a las experiencias de las entrevistadas, lo que perciben y cómo lo interpretan, informando sobre la naturaleza de la vida social de las mujeres en su propia situación, posición y en su conjunto de relaciones (Geertz, 2003; Weiss, 1995). De esta manera, las estrategias securitarias que se presentan fueron identificadas y recuperadas de los relatos a partir de lo que reconocieron para lidiar con las distintas expresiones de la inseguridad. En segundo lugar, se combinaron la observación selectiva y observación enfocada (Werner y Schoepfle, 1987) para de esta manera explorar situaciones, actividades y espacios que se consideraron relevantes y que contribuyeron a la explicación del problema, y también para retomar elementos que no habían sido contemplados en un principio.

Caracterización sociodemográfica de los asentamientos

Las viviendas que se hallan en los asentamientos El Arroyito y El Zanjón son principalmente casillas de madera y algunas otras construcciones precarias de cemento o ladrillo aparente. En cuanto al acceso, solo dos líneas de transporte colectivo, concesionadas a una empresa privada, comunican los barrios con la localidad de Los Hornos y con el partido de Berisso, contiguo al de La Plata. Ambas atraviesan el centro de la ciudad de La Plata y su recorrido finaliza a escasas cuadras de ambos asentamientos. Estos transportes son los únicos que pasan por allí, con una periodicidad de veinte minutos de lunes a viernes, y de unos cuarenta minutos los fines de semana. Ya que ambas líneas poseen recorridos muy similares, podríamos decir que la comunicación de los dos barrios es limitada. Los vecinos, para trasladarse a otras zonas del partido de La Plata, deben desplazarse hacia las avenidas principales para utilizar o combinar otras líneas de la red de servicio público. Esto, además de encarecer el costo de la vida, da cuenta de la segregación de los espacios en que viven. Por su parte, el paso obligado por la zona céntrica implica extensos tiempos de viaje en la vida cotidiana de estas personas.

El acceso a los servicios es deficiente. Exceptuando las avenidas, los barrios poseen escaso alumbrado público y asfalto. Tampoco cuentan con conexiones de gas natural, ni redes de drenaje o de agua potable. La recolección pública de residuos es espaciada, y tanto el Arroyito como el Zanjón se saturan de basura y roedores, lo cual hace de los asentamientos lugares particularmente insalubres. La falta de aceras y de asfalto dificulta



la circulación de las/os vecinas/os e imposibilita el paso de ambulancias, policías y camiones que recolectan los desechos de un número importante de familias. Esta carencia es particularmente problemática en épocas de lluvia y da lugar a posibles accidentes tales como caídas o tropiezos.

Un elemento sociodemográfico más es que en la localidad de Los Hornos podemos identificar dos flujos migratorios importantes. En el primero, durante la década de 1950 arribaron migrantes internos provenientes de provincias del norte y noreste del país en busca de trabajo; en el segundo, que ocurre con mayor intensidad desde 1990, llegaron migrantes de países limítrofes, principalmente de Bolivia y Paraguay, también en busca de empleo y de la posibilidad de tener derechos básicos garantizados por el Estado, tales como la gratuidad de la salud y la educación. Mediante observaciones y encuentros informales se pudo constatar que los nuevos pobladores comúnmente se asientan cerca de los parientes ya radicados, y así se han ido configurando zonas espacialmente diferenciadas de argentinos, bolivianos y paraguayos, que se vinculan entre sí con mayores o menores grados de conflictividad. Para los casos aquí analizados, *El Arroyito* y *El Zanjón* están mayoritariamente poblados por argentinos, paraguayos e hijos y nietos argentinos de paraguayos.

El Arroyito y El Zanjón como espacios vividos

En lo que respecta a la dinámica barrial, señalaremos algunas rutinas que pudieron ser reconocidas a través de las observaciones en ambos asentamientos. Mi llegada a los barrios variaba, dependiendo de los horarios en que pactaba las entrevistas, pero siempre usando el transporte colectivo, alrededor de una hora y media o dos antes de la primera cita y hasta caída la noche. Dadas las condiciones habitacionales y los escasos metros cuadrados que tienen las viviendas, gran parte de la vida del vecindario transcurre en las calles, por lo que el espacio público en los sectores populares se vuelve un lugar de sociabilidad forzosa (Rodríguez Alzueta, 2011). Esto supone que los lugares de encuentro de niños y jóvenes, principalmente varones, suponen un habitar y no un mero transitar por la vía pública, pues las posibilidades de recreación y consumo en lugares privados y cerrados son escasas. Lo anterior implica, además, la imbricación de condiciones y procesos urbanos, económicos y culturales.

Los varones adultos suelen salir del barrio en la mañana, debido a que la mayor parte de ellos trabaja en obras de construcción en otras

zonas y las jornadas laborales en este sector comienzan muy temprano. Esos empleos son especialmente volátiles cuando se prolongan los días de lluvias intensas y se interrumpe el trabajo. La cercanía al Río de la Plata y a humedales hace que esta situación sea frecuente, por lo que varias de las familias en las que el ingreso principal es el del varón-albañil viven en una situación de preocupación e incertidumbre permanentes. El lugar de encuentro de los jóvenes, principalmente de los varones, durante el día y la noche, son las esquinas del barrio. Allí se reúnen para conversar, jugar, consumir alcohol o estupefacientes. Supimos de antemano, mediante las charlas informales previas con las mujeres, que más allá de que los hostiguen o no, estas reuniones suelen molestar a los vecinos. En la medida de lo posible tratan de evitar pasar por esas zonas tomando rutas alternativas para llegar al destino, ya sea porque hagan ruidos molestos o porque los consideren una potencial amenaza.

Más allá de lo anterior, no todas las jornadas son iguales en los asentamientos. Los días de la semana, horarios y estaciones del año contribuyen a delinear las dinámicas barriales y familiares. Durante los fines de semana es cuando hay más movimiento de personas, sobre todo en los escasos días soleados y antes del atardecer. Los niños corren fuera, jugando entre sí o montando bicicletas bajo la mirada de sus familias, apostadas en las puertas de sus casas tomando mate. Además, a los jóvenes varones también se los puede ver por las calles yendo a comprar cerveza o montando motocicletas de forma muy rápida y ruidosa, hecho que despierta malestar entre los vecinos sea por lo fastidioso que resulta en términos de sensorialidad auditiva o por los accidentes viales que puedan llegar a generar. En estos grupos de varones nunca vimos a una mujer. La mayor parte de las veces, las jóvenes también habitan grupalmente el espacio barrial, pero las actividades más frecuentes son las caminatas como modo de ocio y recreación y no una mera forma de tránsito, en repetidas ocasiones, con niños/as en carriolas.

Por otra parte, algo que se ha podido observar es la poca circulación de personas, el cierre de los comercios y el cese de las actividades en las calles y plazas cuando comienza a anochecer. Las calles se vacían y las familias se recluyen, esto implica que las rutinas y la cotidianeidad en los hogares está organizada de tal forma que se procura no circular por el barrio cuando está oscuro y desolado. Es en el contexto descrito para El Arroyito y El Zanjón que se sitúan espacial y biográficamente las reflexiones de las entrevistadas sobre sus estrategias securitarias.



Estrategias difusas en la búsqueda por la colonización del futuro: la sociedad de las esquinas con mirada de mujer

Para las mujeres, el derecho al uso del espacio público está limitado (Madriz, 2001). Rutinas y hábitos tales como no pasar por ciertos lugares caracterizados como amenazantes o peligrosos, no ir a parques o plazas –principalmente de noche– o no esperar el transporte solas son parte de las diversas formas que toma la restricción de los movimientos de las mujeres entrevistadas. Lo anterior supone que el desarrollo de ciertas prácticas que realizan para intentar evitar enfrentarse con una situación conflictiva, especialmente eludiendo ciertos espacios, es parte constitutiva de la experiencia de la vida cotidiana de las vecinas.

La principal alteridad amenazante identificada por las entrevistadas son los jóvenes varones, epecialmente los que se encuentran en las esquinas o circulan en motocicletas. Sobre las estrategias que aplican alrededor de esta identificación se centra el análisis de este artículo.[5] Wilma comenta que ya casi no visita a su hermana en un barrio cercano a El Arroyito porque considera que es peligroso y que con seguridad allí podría ser víctima de un delito. Según ella, la peligrosidad de aquella zona se caracteriza por la oscuridad e inaccesibilidad del espacio, pues no hay calles asfaltadas y se apostan en el espacio múltiples grupos de jóvenes varones a los cuales no conoce.

La relevancia del conocimiento del otro se ve en que muchas mujeres afirmaron establecer siempre un saludo cordial con los jóvenes de las esquinas de su barrio. Éstas se mostraron tranquilas al hablar de ellos, sosteniendo que como los respetan, no las molestan, o porque las conocen a ellas, confían en que ellos no les harán nada. Estas estrategias preventivas manifiestan cercanía y las adoptan con el objetivo de reducir la distancia

---

[5] Otras fuentes del miedo vinculadas con distintas estrategias securitarias fueron halladas en campo y no están necesariamente relacionadas con la inseguridad ciudadana. Otras alteridades construidas, como la extranjería, y estrategias vinculadas con artefactos que se significan en conexión con el miedo han sido: el mal estado de las aceras, la escasez de alumbrado público, los cursos de agua que atraviesan ambos asentamientos, los microbasurales, etc. Los artefactos, al igual que ocurre con el vínculo entre actores, son materialmente relevantes y provocan transformaciones en los movimientos y estrategias de las mujeres. Para el análisis de ellas y de las estrategias colectivas, véase Bertoni (2016).

(Simmel, 2018) que las separa de los jóvenes, para que no las vean como extrañas. Estas vecinas comentan:

> Ahí se juntan todos [frente a su casa]. Acá en la esquina también, pero como te ven pasar todos los días es como que… Si sos más conocida, te tienen un poco más de respeto. Pero pasás la [avenida] 66, o vas para el lado del parque, de noche no pases (Nancy, 49 años).

> No, yo no me meto con nadie... Porque ante todo, respeto. Vos me respetás, yo te respeto y no molestes. Saludo y seguís… (Silvana, 29 años).

> Si pasan por acá, me piden un cigarrillo y yo tengo se lo doy… o les paso agua o una botella. Me piden, se lo doy. No trato de ponerme en contra de ellos, trato de llevarme bien […] Nunca fui una mujer de tenerle miedo a ellos, al contrario, ellos me gritaban y yo también les gritaba… yo me levantaba a la mañana [y me decían] "hola ¿cómo anda?", "Traigan la factura pa' tomar mate", les gritaba yo, entonces trato de llevarme bien (Nadina, 58 años).

Lo anterior ilustra también el manejo del "código de la calle" y el *code-switching* (Anderson, 1999). Esto significa que las mujeres, dependiendo de la situación, cambian el registro con que se manejan cotidianamente para lograr lidiar con los distintos encuentros que puedan presentárseles en el exterior. Las mujeres que reconocen el entendimiento y la posibilidad del manejo del código del otro y de desenvolverse a partir de éste, son principalmente las que pasan más tiempo en el espacio público barrial. Así, y poniendo el centro de atención en la situación, comprenden dichos símbolos y significados a través de la interacción que luego contribuye a la interpretación de las situaciones cuando se encuentran con el otro. La posibilidad de desenvolverse en el espacio público de esta forma permite la alteración de los códigos y, en consecuencia, de ciertos tipos de comportamientos circunstanciales mediante la evaluación previa de los posibles cursos de acción (Goffman, 1974). Este acercamiento y puesta en suspenso parcial de la distancia social y espacial les otorga confianza y previsibilidad; con menor frecuencia, dichos jóvenes han roto las expectativas de la interacción con agresiones verbales o invadiendo su espacio personal.



Además, podría aventurarse la hipótesis[6] de que este comportamiento de los varones en su barrio y hacia mujeres conocidas se debe a los costos de la interacción, pues que las vecinas sepan quiénes son, dónde viven y conozcan a miembros de sus familias aumenta las posibilidades de que ellas puedan ejercer sanciones hacia los jóvenes. Aun cuando no sean agredidas o receptoras de miradas lascivas, las mujeres continúan percibiendo ese encuentro e interacción en términos asimétricos, pues en su experiencia cognitiva y a través de las cadenas de interacción, estos sujetos son capaces de no ajustarse a las expectativas y formas del encuentro barrial.

Por otra parte, podemos reconocer que varias de las mujeres expresaron que en las horas de la noche usualmente no circulan por las calles y que de todas formas no deberían tener necesidad de salir. Para algunas de las entrevistadas esto se debe a que tienen temor a ser victimizadas u hostigadas verbalmente por los jóvenes. Pero para otras se debe a los códigos de honorabilidad que regulan las relaciones y que se ponen en juego en estos asentamientos, en términos de diferenciar la propia posición en que se encuentran en el barrio en comparación con otras vecinas y familias. El respeto –aunque no sólo para las mujeres– es un rasgo central en este tipo de contextos y es a la vez un elemento clave de la negociación en la interacción del código de la calle. De forma similar, gran parte de las madres relataron que luego de la llegada de los niños de la escuela debían quedarse con ellos haciendo las tareas de cuidado. Por ello tampoco tendrían qué hacer durante la noche en las calles, argumentando la restricción de los horarios en los que deberían dejar de transitar por los barrios y el retraimiento en los hogares.

> A la tardecita ya es difícil para mí [salir de casa]… es la hora en que viene mi marido ya… él viene a las seis [de la tarde] de trabajar, y a esa hora yo ya estoy acá adentro, cocinando y… haciendo cosas […] Sí… hago acá la limpieza, cuido a mi hija, cuido a mi mamá que está muy enferma (Wilma, 47 años).

---

[6] La imposibilidad de corroborar este supuesto se debe a que, en ambos asentamientos, estos varones se negaron a vincularse conmigo. Mi condición en el campo de mujer joven, blanca y de clase media, generó suficientes suspicacias y la negativa fue infranqueable a pesar de los repetidos intentos; la construcción de *rapport* fracasó.

Sobre lo anterior podemos reconocer que la maternidad en las mujeres y las expectativas sociales y responsabilidades que pesan sobre ellas marcan también su experiencia acerca de la inseguridad. El peso del mandato maternalista sobre la crianza y los cuidados y el sentido de responsabilidad hacen que muchas hayan remarcado que sus mayores preocupaciones y temores están referidos a las amenazas que puedan llegar a padecer sus familias más que su persona. La totalidad de las mujeres madres solteras sostuvo que cuando comienza a oscurecer evita circular por el barrio. Argumentan que ello se debe principalmente a que sus hijos son pequeños y siempre están con ellas, por lo que el temor a que puedan ser hostigadas cuando están con los niños provoca que declaren estar más precavidas cuando se mueven con ellos que cuando lo hacen solas.

> Yo mucho no me manejo con el tema de los chicos. Voy y vengo con los chicos así que no… no ando mucho de noche. Lo más que ando es después de las ocho [de la noche] que vengo de allá del club con ellos, nada más. Después no… venir caminando apuradita. Y fijarse que haya siempre gente. […] más cuando vengo con ellos (Karla, 34 años).

Karla sólo circula por el barrio en la noche cuando vuelve de buscar a sus niños de las actividades deportivas que realizan en el club barrial. En este caso, la única circunstancia semanal en la que no puede evitar circular por la noche y con sus hijos, camina a un ritmo apresurado y por lugares transitados las escasas cuadras que separan su hogar de dicho club. Así, lo que podemos observar es el hecho de que, dependiendo del contexto no sólo espacial sino también quién la acompañe, las estrategias a desarrollar varían.

Caminar apresuradamente, pensar con anticipación los trayectos, mirar atentamente y vigilar todos los movimientos de las personas que circulan cerca es parte de la cotidianeidad de la vida de las entrevistadas. Es decir, el "estar alerta" de lo que ocurre a su alrededor, lograr "detectar el comportamiento inadecuado del otro" (Soto, 2012: 58) –siempre varones– es algo muy recurrente en los testimonios y se vuelve una estrategia más que busca dotar de certidumbre las interacciones en el espacio público. Estar alerta supone una carga cognitiva y emocional negativa, que dificulta el disfrute o apropiación del exterior dependiendo del contexto espacio temporal. En términos de proxemia, si durante las horas del día es



evaluada positivamente la concurrencia y cercanía de otros al elegir tomar calles transitadas, durante las horas de oscuridad lo anterior se convierte en una fuente de temor.

En los distintos grupos etarios, los hostigamientos vinculados con el acoso sexual en el espacio público aparecieron explícitamente sólo de manera secundaria en relación con otras experiencias evaluadas como inseguras, pero subyacen en las narrativas. Las experiencias de acoso registradas se vincularon a comentarios y miradas obscenos. Frente a ello, las estrategias fueron evasivas, eligiendo no confrontar a los varones que las acosaron para que no escalara el conflicto a una agresión mayor, que implicara contacto físico o la continuación del hostigamiento. Ninguna de las entrevistadas relató haber vivido algún tipo de invasión sobre el cuerpo, pero dicha posibilidad se vive como una amenaza latente. Lo anterior abona la tesis de la sombra e influye en la prevalencia de transitar más que habitar el espacio público. En todos los casos, se deslizan ideas vinculadas con la localización correcta del cuerpo femenino, significado y sexuado por los otros. Todas ellas parecen saber *cuál es su lugar* asignado como mujeres, lo que dificulta su integración en el exterior, pues las relaciones sociales y los procesos espaciales se refuerzan mutuamente (McDowell, 2000).

Las mujeres entrevistadas no sólo limitan sus actividades sino que también, en su papel de madres, restringen las actividades de sus hijos por temor a que algo pudiera ocurrirles. En particular esto podemos observarlo en los relatos de las dos mujeres que tienen hijos adolescentes. Priscila tiene un hijo de 14 años y al contar los cuidados que tenía para que no esté expuesto a ninguna posible situación de victimización en la vía pública o que realice actividades que considera que no son apropiadas para un chico de esa edad, resaltó en su relato que ella sí confiaba en su hijo, pero no en los jóvenes que lo rodeaban:

> Lo que no me gustaría es que le pasara algo a mi hijo. Creo que no sabría cómo enfrentar o cómo actuaría ante un hecho *x*. Él va a la escuela conmigo, va a trompeta, lo llevo yo y lo voy a buscar yo… por una cuestión de cuidar su integridad física. Yo confío en él, yo sé lo que es él, pero no confío en el resto. Es lo que le pasa cualquier madre. [Simula conversación] "a mí no me molesta levantarme a cualquier hora e irte a buscar, sos mi hijo. Y si yo no te cuido, no te cuida nadie". Es así.

Wilma, que es madre de una niña de 12 años, también se muestra preocupada porque esté sola en la calle –sea de día o de noche– y se relacione con los jóvenes de las esquinas. Ella resalta el hecho de mantener reiteradas charlas sobre las precauciones que debe tener en la vía pública. Dada la socialización generizada, es más común que a las niñas desde pequeñas se les enseñen en las familias distintos consejos e imposiciones, que siempre deben tener cuidados y comportamientos adecuados. Los consejos giran en torno a un estar alertas a eventuales agresiones sexuales, pero también sobre cómo caminar, cómo vestir, cómo sentarse, sobre cómo ser femenina y respetada; lo cual, simultáneamente, distingue y distancia de los otros. Wilma sostuvo que:

> Yo siempre le hablo a ella de esas cosas... que no pase por donde están los chicos, que no hable con los chicos… que no ande por lugares oscuros... Igual ella no... Cuando es de noche no sale de acá. No, porque su papá ya está acá y la queremos ver acá adentro... Él la quiere ver acá adentro. Yo le compré a ella la *tablet* y está ahí en su pieza, adentro. No, ella no sale. Ahí tiene la amiguita [señala una casa vecina]. Sobre esta cuadra, ahí nomás va ella. Después, antes de que venga su papá yo le llamo. Por acá nomás, ella no sale a la calle sola, ¿eh? (Wilma, 47 años).

A través de estos dos casos vemos el intento de que los jóvenes se mantengan fuera de "la calle". Las madres que se consideran a sí mismas "decentes", declaran además ser estrictas con la crianza, procurando que incorporen el sentido de la responsabilidad, el trabajo y los principios morales "correctos". Estas estrategias para evitar que los hijos se relacionen con gente que consideran que no son como ellos, por compartir unos supuestos valores diferentes, restringen las experiencias de los más jóvenes a partir de imaginarios construidos sobre el otro. Así también, en la percepción de estas dos entrevistadas, el control sobre sus hijos evitará problemas tanto en el espacio público como en el privado, coproduciendo seguridad a partir de estas prácticas restrictivas (Agudo, 2016).

Siguiendo a Skeggs (2019), desde una perspectiva macroestructural, las mujeres de clases populares han sido consideradas tanto el problema como la solución del orden social. El ideal doméstico de mujeres-madres-cuidadoras que opera en ambas entrevistadas es similar, pero resulta más significativo porque la segunda está en pareja y la primera no. Es decir, aunque



Wilma no sea la única progenitora presente, manifiesta el mismo peso y sentir del mandato de la buena crianza, aun cuando está en pareja y la otra entrevistada no (Palomar Verea y Suárez de Garay, 2007; Skeggs, 2019). La internalización de este mandato, el imaginario maternal y el cuidado sobre sus hijos, no ocurren sin mediación. Se ve reforzado en las interacciones con conocidos y desconocidos y las sanciones que aplican sobre las mujeres madres. Dichas sanciones tienen gradaciones, pudiendo ser más o menos simbólicas, como, por ejemplo, la divulgación de chismes en los barrios como forma de disciplinamiento dadas las relaciones de cercanía.

Reflexiones finales

En este artículo se describió y analizó cómo se definen y redefinen en el marco de las interacciones cara a cara las estrategias securitarias individuales para afrontar la problemática de la inseguridad ciudadana de un grupo de mujeres de sectores populares de la localidad de Los Hornos. Se colocó la mirada en el proceso mismo de interacción, atendiendo a conversaciones e intercambios a fin de percibir cómo en la negociación microsocial se van configurando y modificando las estrategias y el sentimiento mismo es uno de los aportes de este artículo.

El intento por cartografiar las condiciones precarias en que viven y las vulnerabilidades que atraviesan las mujeres y sus familias procuró ir más allá de una mera exposición del espacio material para entenderlo en términos de un espacio vivo, que al escuchar las voces de quienes ahí viven adquiere un sentido particular. El lugar que ocupa en este trabajo el análisis del contexto barrial permitió ver dónde se inscriben las estrategias frente a la inseguridad.

La percepción de inseguridad e intranquilidad manifestada en el propio barrio no deja de ser un hallazgo, aun cuando el sentimiento sea bastante generalizado. Gran parte de los estudios del miedo al crimen del siglo XX mostraban como resultado que las proximidades del lugar de residencia y la residencia misma eran considerados lugares seguros, pues los hogares se han presupuesto como el refugio frente al peligro externo. Elementos como conocer más gente, saber quiénes son y dónde viven para un eventual pedido de ayuda; saber sobre las calles y las aceras, la ubicación de la iluminación, entre otros, continúan teniendo lugar en las evaluaciones, pero no son suficientes para construir una percepción de seguridad en sus zonas de residencia.

Las estrategias de evitación y autoprotección analizadas se hallaron cargadas de creatividad. Unas y otras están atravesadas por la evaluación del contexto espacio-temporal y de los movimientos corporales a desplegar, resultando de ello la acción a ejecutar en el encuentro cara a cara con los otros. Y a medida que resultan efectivas, en el sentido de sortear situaciones amenazantes, las estrategias se rutinizan. La creatividad y la diversidad de estrategias pueden ser clarificadas desde la perspectiva propuesta, ya que al colocar el interés en los encuentros cara a cara y recuperar herramientas conceptuales del interaccionismo simbólico, las negociaciones, las evaluaciones y los intercambios toman centralidad explicativa. Los análisis estructurales han hecho grandes aportes al subcampo de estudios que refieren a las experiencias de las mujeres en el espacio público atravesadas por la (in)seguridad, pero no permiten acercarnos a explicaciones que den cuenta de cómo opera la agencia que da paso a la variabilidad de las prácticas de mujeres al transitar el espacio público.

Por otro lado, se ha mostrado cómo las normas de respetabilidad y las pautas e imputaciones configuran las estrategias securitarias de las vecinas y los comportamientos y prácticas esperados que deberían mantener por su posición de mujeres en el espacio público. La asignación de espacios por género, los lugares que se niegan, los horarios restringidos, las precauciones tomadas al realizar ciertos trayectos y la consecuente limitación de su circulación degradan las posibilidades de su experimentación de la vida urbana y su calidad de ciudadanas en tanto que cercenan sus derechos y libertades, y a la vez prolongan en el espacio público el papel de mujer-madre-cuidadora. Tal como se mostró, los desplazamientos y usos de la calle traídos a colación por parte de las mujeres estaban principalmente moldeados por actividades cotidianas vinculadas con el trabajo reproductivo y no al productivo, aun cuando fueran trabajadoras.

Asimismo, la variabilidad de las estrategias securitarias está marcada por las expectativas, pero también por la evaluación de los encuentros cara a cara situados en un espacio-tiempo. La construcción del otro a partir de las narrativas mostró cómo se trazan y asignan motivos sobre un "nosotros" y un "ellos" construido frente a otros habitantes de los asentamientos. Las relaciones sociales que mantienen las mujeres cotidianamente con algunos miembros del barrio se encuentran atravesadas por estrategias de distancia social y defensa personal, considerando que un episodio violento, incivil o amenazante pueda ocurrir en cualquier mo-



mento. En consecuencia, las atribuciones de sentido establecidas sobre esos otros manifiestan y trazan no sólo una distancia social sino también una distancia espacial en el mismo asentamiento. La fragmentación urbana, en su dimensión espacial y social, se encarna en la vida cotidiana de estas mujeres a partir de las lógicas excluyentes descritas, tales como las dificultades infraestructurales o de movilidad e inmovilidad. Se observó, también, cómo el sentimiento de inseguridad se produce de manera particular en un entorno de deterioro de lo público, volviendo la mirada a la presencia del Estado como productor de espacios de convivencia y habitabilidad. Asimismo, eso se interseca con el género, pues las expectativas de interacciones no amenazantes en el espacio público son muy bajas para las mujeres, lo que agudiza las dinámicas expulsivas de la ciudad.

Como se dijo, ninguna de las entrevistadas mencionó explícitamente el miedo a la violación y las agresiones sexuales físicas, pero se constató que, para el caso analizado, también opera como la "sombra", influyendo en otros temores de victimización. Además de los relatos mostrados, lo anterior puede sostenerse en que el otro temor recurrente siempre es un cuerpo joven y masculino. En los pocos casos en que se manifestó temor hacia mujeres, siempre había un previo conocimiento y conflicto interpersonal entre la entrevistada y la otra. En uno y otro caso, la mayor probabilidad de riesgo evaluada se evidenciaba en aquellos delitos u hostilidades que implicaban contacto cara a cara y la cercanía de los cuerpos; es decir, la posibilidad de recibir algún tipo de agresión física.

En términos generales y a través de lo señalado podemos sostener que las diversas estrategias contribuyen a que estas mujeres se sientan más seguras. Por ello también dotan de cierta certidumbre sus experiencias de la vida cotidiana, que se encuentran atravesadas por un contexto de precariedad, pobreza y desprotección del Estado y frente a él. Recuperar la dimensión subjetiva de la vulnerabilidad social es otro de los aportes realizados, dada la mayor importancia de los trabajos académicos, a lo estructural u objetivo, a la vulnerabilidad social en su doble proceso.

Asimismo, dadas la evaluación que hacen del presente y la percepción de que el Estado no brindará seguridades ni certezas, consideramos que se multiplican las estrategias de autoprotección para evitar situaciones amenazantes o adelantarse a ellas para minimizar las posibles consecuencias. Finalmente, profundizar en la dimensión de la agencia de las mujeres y sus prácticas en la ciudad permite problematizar postulados que sostienen

que el espacio público está vetado para ellas, así como también la posibilidad de pensar que no son meras reproductoras de estructuras y mandatos sociales. Sin duda ello contribuye a problematizar y comprender las experiencias de las urbanitas en toda su complejidad y así construir políticas públicas para democratizar el acceso y el disfrute de la ciudad.

Finalmente, en una próxima investigación se espera trabajar las estrategias y la espacialidad y la forma en que se construyen en función de los papeles de género. Será relevante, en tanto aporte, realizar un análisis comparativo que aborde la construcción del sentimiento de inseguridad y el desarrollo de estrategias en varones, personas LGBTTTI+ y una mayor diversidad de mujeres con distintas trayectorias de vida y que no sea necesariamente su condición de clase lo que las acerca.



Anexo

Nombre de entrevistada*	Edad	Nacionalidad	Cantidad hijas/os	Ocupación principal	Tiene pareja	Asentamiento	Años en el barrio	Asfalto	Tipo de vivienda
Julia	25	paraguaya	2	Descocupada	Sí	El Arroyito	6	No	Casilla
Yésica	22	paraguaya	3	Trabajadora informal	No	El Arroyito	5	No	Casilla
Yamila	21	paraguaya	2	Trabajo en el hogar no remunerado	No	El Arroyito	15	No	Casilla
Magdalena	29	argentina	2	Trabajo en el hogar no remunerado	Sí	El Zanjón	9	No	Construcción precaria de material
Yesenia	33	paraguaya	2	Desocupada	No	El Zanjón	30	Sí	Construcción precaria de material
Karla	34	argentina	5	Desocupada	No	El Zanjón	34	Sí	Construcción precaria de material
Wilma	47	paraguaya	6	Trabajadora informal	Sí	El Arroyito	17	No	Construcción precaria de material
Andrea	37	paraguaya	3	Trabajadora formal	Sí	El Zanjón	5	No	Construcción precaria de material
Nadina	58	paraguaya	4	Jubilada	Sí	El Arroyito	40	Sí	Casilla



Nicolina	54	argentina	4	Trabajadora informal	No	El Arroyito	24	No	Casilla
Priscila	43	argentina	1	Trabajadora formal	No	El Zanjón	43	Sí	Construcción precaria de material
Georgina	27	argentina	-	Trabajadora formal (cuentapropista no profesional)	No	El Zanjón	26	Sí	Construcción precaria de material
Nancy	49	paraguaya	6	Trabajadora informal	No	El Zanjón	29	Sí	Construcción precaria de material
Silvana	29	argentina	3	Desocupada	Sí	El Zanjón	17	Sí	Casilla
Carolina	22	argentina	-	Trabajadora informal	No	El Zanjón	12	No	Casilla

Tabla 1. Perfil de las mujeres entrevistadas

*Los nombres de las entrevistadas son ficticios, han sido modificados con el objetivo de garantizar la confidencialidad de los relatos.

Fuente: Elaboración propia a partir de la información brindada por las entrevistadas.



Bibliografía

Agudo, Alejandro (2016). "Encuentros ciudadanos con la policía y coproducción de seguridad entre el Estado y la familia", en María E. Suárez de Garay y Nelson Arteaga Botello (ed.), *Violencia, inseguridad y sociedad en México*. México: COMECSO/FCCYT, pp. 223-50.

Anderson, Elijah (1999). *Code of the Street.* Nueva York y Londres: WW Norton & Company.

Auyero, Javier, y María F. Berti (2013). *La violencia en los márgenes.* Buenos Aires: Katz Ediciones.

Beck, Ulrich (1999). *La sociedad de riesgo global*. Madrid: Siglo XXI. https://doi.org/10.24201/edu.v13i3.1025

— (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Bertoni, Gimena (2016). *Sentimiento de inseguridad y gestión de vulnerabilidades en mujeres de sectores populares*. Tesis de maestría. México: FLACSO-México. Recuperado de http://flacso.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1026/101, consultado el 12 de julio de 2022.

Burguess, Rod (2009). "Violencia y la ciudad fragmentada", en Ana Falú (ed.), *Mujeres en la ciudad. De violencias y derechos*. Santiago: Red Mujer y Hábitat/SUR, pp. 99-126

Castel, Robert (2004). *La inseguridad social: ¿qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.

— (2010). *El ascenso de las incertidumbres.* México: FCE.

Corral, Damián (2010). "Los miedos y el alma inquieta del barrio. Representaciones sociales sobre la inseguridad y lógicas de acción en sectores populares del Gran Buenos Aires". En Gabriel Kessler, Maristella Svampa e Inés González Bombal (ed.), *Reconfiguraciones del mundo popular. El Conurbano Bonaerense en la postconvertibilidad*. Buenos Aires: UNGS/Prometeo, pp. 457-504.

Dammert, Lucía (2007a). "Entre el temor difuso y la realidad de la victimización femenina en América Latina", en Ana Falú y Olga Segovia (ed.), *Ciudades para convivir*. Santiago: SUR, pp. 89-107.

— (2007b). *Perspectivas y dilemas de la seguridad ciudadana en América Latina*, vol. 2. Quito: FLACSO-Ecuador.

Falú, Ana (2009). "Violencias y discriminaciones en las ciudades", en Ana Falú (ed.), *Mujeres en la ciudad. De violencias y derechos*. Santiago: Red Mujer y Hábitat/SUR, pp.15-38.

Ferraro, Kenneth F. (1995). *Fear of Crime.* Nueva York: University of New York Press.
— (1996). "Women's fear of victimization: Shadow of sexual assault?". *Social Forces*, vol. 75, núm. 2, pp. 667-90. https://doi.org/10.2307/2580418
Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
Giddens, Anthony (1994). *Las consecuencias perversas de la modernidad.* Madrid: Alianza.
— (1997). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
Goffman, Erving (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
— (1974). *Frame Analysis.* Boston: Northeastern University Press.
González Placencia, Luis y Julio Kala (2007). *Aproximaciones empíricas al estudio de la inseguridad*. México: Miguel Á. Porrúa.
Hale, Chris (1996). "Fear of Crime: A Review of the Literature". *International review of Victimology*, vol. 4, núm. 2, pp. 79-150. https://doi.org/10.1177/026975809600400201
Kessler, Gabriel (2011). *El sentimiento de inseguridad: sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
Koskela, Hille (1999). "'Gendered Exclusions': Women's Fear of Violence and Changing Relations to Space". *Geografiska Annaler, Series B: Human Geography*, vol. 81, núm. 2, pp. 111-124. https://doi.org/10.1111/1468-0467.00067
Lane, Jodi (2013). "Theoretical Explanations for Gender Differences in Fear of Crime. Research and Prospects", en Claire Renzetti, Susan Miller y Angela Gover (ed.), *Routledge International Handbook of Crime and Gender Studies*. Abingdon: Routledge, pp. 57-70.
Lindón, Alicia (2006a). "Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial", en Patricia Ramírez Kuri y Miguel Á. Aguilar (ed.), *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*. Madrid: Anthropos/UAM Iztapalapa, pp. 13-33.
— (2006b). "Violencia/miedo, espacialidades y ciudad". *Casa del Tiempo*, vol. 1, núm. 4, pp. 8-15.
Madriz, Esther (2001). *A las niñas buenas no les pasa nada malo. El miedo a la delincuencia en la vida de las mujeres*. México: Siglo XXI.



Massey, Doreen (2001). *Space, Place and Gender*. Minnesota: University of Minnesota Press.

McDowell, Linda y Joanne Sharp (1999). *A Feminist Glossary of Human Geography.* Londres: Routledge.

McDowell, Linda (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.

McIlwaine, Cathy y Caroline Moser (2007). "Living in Fear: How the Urban Poor Perceive Violence, Fear and Insecurity", en Kees Koonings y Dirk Kruijt (ed.), *Fractured Cities: Social Exclusion, Urban Violence and Contested Spaces in Latin America*. Nueva York: Zed Books, pp. 117-37. https://doi.org/10.5040/9781350220225.ch-008

Mehta, Anna y Liz Bondi (2010). "Embodied Discourse: On gender and fear of violence". *Gender, Place & Culture*, vol. 6, pp. 67-84. https://doi.org/10.1080/09663699925150

Míguez, Daniel y Alejandro Isla (2010). *Entre la inseguridad y el temor: instantáneas de la sociedad actual*. Buenos Aires: Paidós.

Özascilar, Mine (2013). "Predicting Fear of Crime: A Test of the Shadow of Sexual Assault Hypothesis". *International Review of Victimology*, vol. 19, núm. 3, pp. 269-84. https://doi.org/10.1177/0269758013492754

Pain, Rachel (1991). "Space, Sexual Violence and Social Control: Integrating Geographical and Feminist Analyses of Women's Fear of Crime". *Progress in Human Geography*, vol. 15, núm. 4, pp. 415-31. https://doi.org/10.1177/030913259101500403

— (2001). "Gender, Race, Age and Fear in the City". *Urban Studies*, vol. 38, núms. 5-6, pp. 899-913. https://doi.org/10.1080/00420980120046590

Palomar Verea, Cristina y María E. Suárez de Garay (2007). "Los entretelones de la maternidad: a la luz de las mujeres filicidas". *Estudios Sociológicos*, vol. 25, núm. 74, pp. 309-40.

Rainero, Liliana (2009). "Ciudad, espacio público e inseguridad. Aportes para el debate desde una perspectiva feminista", en Ana Falú (ed.), *Mujeres en la ciudad. De violencias y derechos*. Santiago: Red Mujer y Hábitat/SUR, pp. 165-76.

Reguillo, Rossana (2008). "Sociabilidad, inseguridad y miedos: Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea". *Alteridades*, vol. 18, núm. 36, pp. 63-74.

Rodríguez Alzueta, Esteban (2011). "Los vecinos de Las Rosas y sus estrategias securitarias". en Olga Salanueva y Manuela González (eds.), *Los pobres y el acceso a la justicia*. La Plata: EDULP, pp. 113-44.

Simmel, Georg (2018). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. 2. Ciudad de México: FCE.

Skeggs, Beverley (2019). *Mujeres respetables. Clase y género en los sectores populares*. Los Polvorines: UNGS.

Snedker, Karen (2015). "Neighborhood Conditions and Fear of Crime: A Reconsideration of Sex Differences". *Crime & Delinquency*, vol. 61, núm. 1, pp. 45-70. https://doi.org/10.1177/0011128710389587

Soto Villagrán, Paula (2012). "El miedo de las mujeres a la violencia en la Ciudad de México: Una cuestión de justicia espacial". *Revista INVI*, vol. 27, núm. 75, pp. 145-169. https://doi.org/10.4067/S0718-83582012000200005

Sozzo, Máximo (2008). *Inseguridad, prevención y policía*. Quito: FLACSO Ecuador.

Stanko, Elizabeth (1995). "Women, Crime, and Fear". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 539, núm. 1, pp. 46-58. https://doi.org/10.1177/0002716295539001004

Valle, Teresa del (2006). "Seguretat i convivència: cap a noves formes de transitar i d'habitar", en Isabela Velázquez (ed.), *Urbanismo y género, una visión necesaria para todos*. Barcelona: Diputació Barcelona, pp. 109-126.

Walklate, Sandra (2001). "Fearful Communities?". *Urban Studies*, vol. 38, núms. 5-6, pp. 929-39. https://doi.org/10.1080/00420980120046617

Warr, Mark (1984). "Fear of Victimization: Why Are Women and the Elderly More Afraid?" *Social Science Quarterly*, vol. 65, núm. 3, pp. 681-702.

— (1985). "Fear of Rape Among Urban Women". *Social Problems*, vol. 32, núm. 3, pp. 238-250. https://doi.org/10.1525/sp.1985.32.3.03a00060

Weiss, Robert (1995). *Learning from Strangers. The Art and Method of Qualitative Interview Studies*. Nueva York: The Free Press.

Werner, Oswald y Mark Schoepfle (1987). *Systematic Fieldwork. Foundations of Ethnography and Interviewing*, vol. 1. California: SAGE.

Whyte, William (2015). *La sociedad de la esquina*. Madrid: CIS.



Gimena Bertoni es candidata a doctora en Ciencias Sociales por la FLACSO-Sede México. Maestra en Ciencias Sociales por la FLACSO-Sede México y licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Es miembro de la Asociación Argentina para la Investigación en Historia de las Mujeres y Estudios de Género (AAIHMEG). Es integrante del Grupo de Estudios sobre Violencia, Justicia y Derechos Humanos del Centro de Estudios Sociales y Políticos de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina; y participante del Proyecto "Fuerzas de seguridad, vulnerabilidad y violencias en contexto de pandemia de COVID-19" de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación de Argentina.



TEMÁTICAS

ESTRATEGIAS DE CUIDADO ANTE LA VIOLENCIA MACHISTA EN LOS ESPACIOS PÚBLICOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

CARE STRATEGIES AGAINST SEXIST VIOLENCE BY MEN IN PUBLIC SPACES OF MEXICO CITY

Paola Flores Miranda*

Resumen: Este artículo retoma los resultados de un proceso de Investigación Acción Participativa con Perspectiva Feminista donde se explora a profundidad la experiencia de las mujeres en el espacio público y cómo, a partir de ésta, su cuerpo no sólo resiente sino que reacciona a un escenario hostil en el que hay que estar en constante alerta. El trabajo hace énfasis en la concientización de estas violencias y su implicación en las prácticas urbanas de las mujeres, específicamente la generación de estrategias de protección y cuidado, desde las prácticas cotidianas individuales o colectivas en los espacios próximos hasta las que han surgido y se han consolidado a partir del activismo, lo que pone de manifiesto las diversas maneras en que las mujeres se organizan y hacen frente a una cotidianidad en que prevalecen el miedo y la violencia.

Palabras claves: violencia, espacios públicos, mujeres, autodefensa feminista.

CARE STRATEGIES AGAINST SEXIST VIOLENCE BY MEN IN PUBLIC SPACES OF MEXICO CITY

Abstract: The present article picks up on the results of a Participatory Investigation Action with a Feminine Perspective, with an in-depth exploration of the experience of women in public spaces and how, using it as a starting point, their bodies not only resent, but also react to a hostile environment which requires them to be in a constant state of alert. This article emphasizes the awareness of these violences and their implication in women's urban practices, specifically

* Doctorado en Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 155-178
Recepción: 29 de septiembre de 2021 • Aceptación: 3 de diciembre de 2021
https://encartes.mx





when generating protection and care strategies. From individual or collective everyday practices in nearby spaces to those that have been created and consolidated by activism, which exposes the different ways in which women organize and face an everyday life in which fear and violence prevail.
Keywords: violence, public spaces, women, feminist self-defense.

Introducción

Desde 2017 el Colectivo Crea Ciudad, junto con el Laboratorio Hábitat Social: participación y género FA-UNAM, colectivas y mujeres activistas han puesto en marcha un proyecto colaborativo de investigación sobre la violencia contra las mujeres en los espacios públicos de la Ciudad de México (CDMX). El estudio, de corte cualitativo, se nutre de un trabajo etnográfico y conforma ejercicios de Investigación Acción Participativa con Perspectiva Feminista (IAPF) en espacios y grupos de mujeres diversos. Este enfoque ha permitido producir conocimiento desde la experiencia de mujeres de distintas realidades, quienes analizan su contexto e identifican prácticas cotidianas, personales o colectivas, que posibilitan procesos de transformación en sus espacios de vida, específicamente las relacionadas con el autocuidado y el cuidado comunitario.

Como grupo de investigación,[1] adoptar la IAPF, nos ha dado la posibilidad de crear un espacio de indagación mutua para la concientización y el análisis crítico de una situación que nos atraviesa como mujeres y tejer una comunidad de apoyo en donde desarrollemos capacidades y colaboremos para aportar en la erradicación de la violencia machista. Todo ello desde nuestros espacios próximos, a partir de la construcción de estrategias de acción en nuestros ámbitos cotidianos, que pueden ser el trabajo, el activismo, la escuela, nuestra comunidad o barrio.

En este sentido, la investigación ha permitido establecer un espacio de producción de conocimiento desde distintas perspectivas y comprende entrevistas a profundidad, ejercicios de observación participante, talleres de trabajo y espacios de discusión. Cuenta con registro de pláticas informa-

[1] El grupo de investigación está conformado por Miriam Monterrubio, del Colectivo Crea Ciudad, Susana González, comunicóloga feminista, Daniela Godínez, docente y educadora popular, Samantha Ruiz, artista visual y maestra, Ana Lilia Mancilla, gestora de proyectos comunitarios en Matricaria, Soledad Díaz, doctoranda en Sociología de la UAM Azcapotzalco, y Aline Malagón, socióloga, artista y tallerista independiente.

les, dibujos, fotografías, mapeos colectivos, seguimiento en redes, dibujos, reportes de talleres y diarios personales. El trabajo se ha presentado en distintos espacios académicos y activistas, y ha consentido la integración de sus resultados en proyectos más amplios, consolidación de redes de trabajo y nuevas posibilidades de investigación[2].

El presente texto expone los resultados del taller "Cuidarnos entre nosotras", realizado en la Ciudad de México en 2019. El taller se dividió en dos sesiones, con la intención de crear un espacio de reflexión y diálogo en torno a dos preguntas: ¿cómo vivimos siendo mujeres en una ciudad con altos índices de violencia, particularmente la violencia contra las mujeres en el espacio público?, y ¿cómo reaccionamos y ponemos en marcha estrategias para hacer frente a este contexto?

La convocatoria invitaba a mujeres mayores de edad que habitaran o realizaran gran parte de sus actividades en la Ciudad de México. Durante las sesiones participaron 16 mujeres de entre 18 y 45 años, cuya ocupación y características socioeconómicas son diversas. Así, el grupo se conformó por los siguientes perfiles: estudiantes de preparatoria y universidad, comerciantes y trabajadoras independientes, profesionales en el ámbito de la psicología, la arquitectura y la gestión cultural, profesoras de distintos niveles y disciplinas, mujeres dedicadas al trabajo doméstico, mujeres que actualmente buscan empleo y mujeres artistas.

Las participantes a las sesiones son habitantes de las alcaldías Cuauhtémoc, Azcapotzalco, Coyoacán, Tláhuac y Álvaro Obregón, así como del Estado de México (EDOMEX), específicamente de los municipios de Ecatepec, Cuautitlán Izcalli y Naucalpan, cuyas actividades diarias, tales como la escuela o el trabajo, las realizan en la capital.

---

[2] Entre otros, están el Congreso Internacional y II Nacional de Espacialidades: Territorios, movilidades, conflictos y caminares en Puebla, el III Congreso Internacional sobre Género y Espacio, en CDMX, el VI Congreso Nacional de Ciencias Sociales, San Luis Potosí. La presentación del proyecto Disidentas y el Festival Mujeres Haciendo Ruido, CDMX. Asimismo se han llevado cabo ejercicios prácticos y talleres participativos en preparatorias, centros culturales y organizaciones locales de la Ciudad de México y Puebla, con la intención de establecer espacios para analizar colectivamente la violencia de género a partir de la propia experiencia, alimentados por referentes teóricos, datos e información que amplíe la comprensión del problema y oriente la identificación de propuestas para la construcción de entornos seguros y cuidado comunitario.



Primeramente el artículo expone algunas cifras que permiten dar un panorama general del contexto de violencia alarmante en el que estamos inmersas como mujeres habitantes de la Ciudad de México. Enseguida se presentan los resultados de la discusión y el análisis llevados a cabo por el grupo de participantes. Es importante mencionar que durante estas sesiones se implementaron ejercicios y técnicas grupales que permitieron establecer un ambiente de confianza entre las involucradas. Eso facilitó liberar la palabra y profundizar en las emociones de las mujeres, específicamente, en el miedo que experimentan en el espacio público, cómo se siente en el cuerpo, a qué responde, cómo hace reaccionar, cómo se manifiesta en la experiencia urbana y cómo determina tanto el uso como la apropiación del espacio público por las participantes. Después, a partir del análisis de un desplazamiento cotidiano, se identifican las estrategias de protección y cuidado individual y colectivo que se ponen en marcha desde condiciones y capacidades diversas, ante un escenario de poca efectividad que ofrecen las políticas gubernamentales para frenar la violencia que impera actualmente en la ciudad.

El artículo hace énfasis en estas estrategias y su integración dentro de los espacios próximos de las mujeres. En tal sentido, el artículo concluye con las aportaciones de la autodefensa feminista como una alternativa viable para gestionar la seguridad. A través de entrevistas a colectivos que abordan el tema, se pone de manifiesto el potencial de los espacios de articulación entre mujeres, cuyos ejes de acción apuestan por la organización y el cuidado colectivo dirigido a distintos ámbitos, construyendo una alternativa para desarrollar vínculos y redes de apoyo y hacer frente a la violencia machista.

Dado que el proyecto busca dar visibilidad a la propuesta y las acciones planteadas desde la experiencia de las mujeres, así como de las organizaciones y colectivos, se consideran sus testimonios como aportaciones esenciales en su desarrollo y avance. Por tal motivo se agradece la colaboración de cada una de ellas para este trabajo. A lo largo del texto, los testimonios y voces de las mujeres participantes se integran mediante citas textuales; sin embargo, a petición de las mujeres asistentes, no se mencionan sus nombres reales.



La Ciudad de México: un contexto hostil para las mujeres y niñas

> Puede ser que todo esto siempre haya existido, pero también es que continuamente invade todos los espacios, los lugares que pensaba que nunca te iba a pasar nada, en la Universidad, ¡en los baños de la Universidad! En el taxi, en el metrobús, en la unidad en la que habitan, ¡hasta en los puentes! La otra vez vi cómo desde abajo grababan a las mujeres que subían las escaleras del puente. Antes sabías en qué horarios era más seguro salir, o qué colonias evitar, ahora te sientes vulnerable en todos los espacios, barrios y transportes, piensas que la siguiente serás tú (Gisel, 39 años, cdmx, 2018).

La Ciudad de México es la entidad con el más alto índice de mujeres violentadas en el espacio público a nivel nacional (inegi, 2016). Se estima que seis de cada diez mujeres han sido agredidas de distintas formas en la calle, parques o transporte público.[3] Entre las agresiones más frecuentes están frases ofensivas de carácter sexual (74%) y tocamientos inapropiados (58%) (inegi, 2016). Esto ubica a la capital del país como uno de los entornos con mayor prevalencia de agresiones contra las mujeres en los ámbitos comunitarios.[4]

La calle y el transporte público se identifican como los espacios donde se concentran las agresiones.[5] Específicamente, el metro se menciona

---

[3] Palabras de la presidenta de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, Nashieli Ramírez Hernández en la firma de convenio entre el Poder Judicial, inmujeres cdmx y la Organización Equis Justicia para las Mujeres, 27 de febrero de 2018.

[4] La Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia define violencia comunitaria como "los actos individuales o colectivos que transgreden derechos fundamentales de las mujeres y propician su denigración, discriminación, marginación y exclusión del ámbito público" (2007). Como ejemplo se citan tocamientos, piropos, insinuaciones sexuales, comportamientos intimidatorios o agresivos y restricción de la participación de las mujeres en los procesos de su comunidad. Más información en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/242422/4._Entee_rate_Violencia_contra_las_mujeres_en_el_a_mbito_comunitario_abril_180417.pdf, consultado el 8 de julio de 2022.

[5] Según datos de la encuesta "Which cities have the most dangerous transport systems for women?", presentada en el World Economic Forum y realizada por Thomson Reuters



como el lugar en que se presenta la mayor parte de las situaciones de violencia, la cual es generalmente del tipo sexual. Según la Encuesta sobre violencia sexual en el trasporte y espacios públicos en la CDMX 2018, 88.5% de las mujeres participantes al estudio refirió haber sido víctima de violencia sexual durante sus trayectos en el transporte o por los diversos espacios públicos de la ciudad, por lo menos en una ocasión en el último año (ONU Mujeres, 2018). Si tomamos en cuenta que ocho de cada diez mujeres agredidas no hace la respectiva denuncia a la autoridad, el panorama resulta limitadamente ilustrativo. Según dicha encuesta, la desconfianza en las autoridades, la falta de tiempo y de conocimiento sobre el protocolo de denuncia figuran entre las causas principales para no acudir ante alguna autoridad después de una agresión. A lo cual hay que sumarle la violencia institucional que se ejerce contra las víctimas durante el proceso.

Esta situación es alarmante y trae consecuencias importantes en la vida cotidiana de las mujeres, de las cuales, según la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (INEGI, 2018), 82% dice sentirse insegura de vivir y transitar en la capital.[6]

Atendiendo a lo anterior, desde los primeros meses de 2015 en la Ciudad de México se incorporó la Iniciativa Global "Ciudades Seguras y Espacios Públicos Seguros", por lo que el Instituto de las Mujeres CDMX, la representación de la Entidad de Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres (ONU Mujeres) y el Gobierno capitalino pusieron en marcha un esquema de trabajo conjunto para llevar a cabo diagnósticos y medidas en la elaboración e implementación de un programa destinado a prevenir y atender la violencia de género en los espacios y transportes públicos. Este antecedente se convierte en la base del Programa "CDMX Ciudad Segura y Amigable para Mujeres y Niñas",

---

Foundation en 2016, la CDMX es la segunda ciudad a nivel mundial con el transporte más hostil para las mujeres (Bruce-Lockhart, 2016).

[6] "La discriminación contra las mujeres y las niñas, así como la desigualdad de género tienen su expresión extrema en los actos cotidianos y sistemáticos de violencia que se cometen contra ellas. Esta violencia se ejerce todos los días y en todos los ámbitos y constituye una de las violaciones a los derechos humanos de las mujeres más reiterada, extendida y arraigada en el mundo. Impacta en la salud, la libertad, la seguridad y la vida de las mujeres y las niñas, socava el desarrollo de los países y daña a la sociedad en su conjunto" (SEGOB, INMUEJRES y ONU Mujeres, 2016:5).



presentado por el entonces Jefe de Gobierno de la ciudad, Miguel Ángel Mancera Espinosa.

En 2016 el Gobierno de la CDMX presentó la Estrategia 30-100,[7] iniciativa que pretendía prevenir, atender y sancionar la violencia contra las mujeres en el transporte y el espacio público, valiéndose de acciones de impacto inmediato en un plazo de cien días. Forman parte de esta estrategia la aplicación móvil Vive Segura CDMX, el silbato y la campaña "*Tu denuncia es tu mejor defensa*".

Este programa, sin embargo, no parece dar respuesta a la complejidad de la problemática, tal como lo muestra el informe de diversas organizaciones de la sociedad civil,[8] que a partir de la creación del Observatorio de Seguimiento de la Estrategia 30-100 presentaron una evaluación en la que concluyeron que esta política pública fue fallida por diferentes errores, desde su diseño y su ineficacia para operarla.

El informe señala que la falta de un diagnóstico adecuado para abordar la situación con un enfoque de derechos, perspectiva de género y jus-

[7] Este programa, sin embargo, no parece dar respuesta a la complejidad de la problemática. Ante ello, el descontento de las mujeres se hizo presente el 24 de abril de 2016, en una importante protesta nacional en contra de la violencia feminicida que padecen en México. Movilizaciones en 27 ciudades del país se unificaron para exigir un alto a la violencia de género y, junto con los *hashtags* #24A y #VivasNosQueremos, se logró posicionar la demanda a nivel nacional. Estos *hashtags* se volvieron *trending topics* en México durante la mayor parte de ese día, hasta las nueve de la noche, con más de 70 000 tuits, según la herramienta de medición Curator (Cruz, 2016). Según datos oficiales, en la capital hubo cinco mil mujeres en la manifestación. La marcha más grande de esta movilización nacional comenzó a las 10:00 horas en Ecatepec, estado de México (uno de los municipios que registra más violencia contra las mujeres en todo el país). También salieron a las calles en Puebla, Jalapa, Tuxtla Gutiérrez, Oaxaca, Morelia, Guadalajara y Ciudad Juárez, donde hace más de 20 años se vive una crisis de feminicidios sin resolver. Esta movilización es ya considerada un hito histórico para los movimientos feministas latinoamericanos y muestra la desesperación de vivir en un contexto donde la violencia de género ha escalado a niveles alarmantes.

[8] EQUIS Justicia para las Mujeres, el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), Ala Izquierda y el Área de Derechos Sexuales y Reproductivos del Programa de Derechos a la Salud del Centro de Investigación y Docencia Económicas (ADSyR), entre otros.



ticia social, las medidas sin proyección a largo plazo y la falta de manejo eficiente de los recursos fueron los principales problemas de la estrategia (Ala izquierda *et al*., 2016).

A cinco años de su implementación, y según la información recabada, el Programa Ciudades Seguras para Mujeres y Niñas no parece tener elementos formales que indiquen la efectividad de sus estrategias. Tampoco son claros los motivos para mantenerlo, ni cómo ha ido evolucionando a partir de los contextos y sus resultados.

El panorama resulta desolador si se toma en cuenta que en las últimas tres administraciones de la CDMX no se ha logrado disminuir ni mejorar de manera significativa la situación de violencia contra las mujeres en el sistema de transporte público y los espacios de la ciudad. Pareciera incluso que toma más fuerza, ejemplo de ello es la última crisis de inseguridad que surgió a partir de denuncias de intento de secuestro en el metro.

En enero de 2019, decenas de mujeres expusieron a través de redes sociales testimonios sobre un nuevo *modus operandi* de secuestro, dentro y en zonas aledañas al metro de la CDMX. En sólo 12 días, la Procuraduría General de Justicia de la CDMX (PGJ) abrió 48 carpetas de investigación por intentos de secuestro; sin embargo, no se ha identificado plenamente el grupo delictivo o probable responsable. Entre las medidas adoptadas por el gobierno de la ciudad se encuentra la instalación de cinco ministerios públicos móviles en distintas estaciones del metro, la revisión de carpetas de investigación relacionadas con hechos denunciados, la iluminación en las inmediaciones del metro y más agentes policiacos.

En paralelo a estas denuncias, comenzaron a organizarse diferentes acciones feministas, de las que destaca la creación de mapas para señalar las estaciones de metro donde se estaban registrando estos hechos.[9]

[9] La idea inicial llevada a cabo por Zoé Láscari pretendía difundir estrategias de autodefensa y crear redes de apoyo. Para recuperar y exponer la información se hizo uso de mensajes y *posts* de Facebook. Posteriormente, un grupo de periodistas liderado por Sandra Barrón y Dana Corres elaboraron un mapa donde reunieron 20 testimonios, con los cuales se comenzó a identificar el *modus operandi* de los presuntos atacantes, patrones de lugares, número de agresores y horarios.



Cómo vivimos este contexto las mujeres que habitamos la Ciudad de México

> Hace unos meses, hablábamos dos hombres, una mujer y yo. Uno de los hombres era un amigo que visitaba por primera vez la Ciudad de México. Estábamos en mi casa y hablábamos sobre la ruta más estratégica que el amigo extranjero podría tomar para llegar al departamento, después de una cena que tenía agendada esa noche al sur de la ciudad. Le expliqué a detalle la ruta y al final, teniendo en mente que llegaría entre 10 y 11 de la noche, le comenté, así sin pensar, de manera muy natural, que al llegar al metro había unos taxis seguros que podía tomar para traerlo aquí. El otro hombre que participaba en la conversación preguntó extrañado para qué, si el metro está muy cerca. A lo que el turista amigo agregó que de todas formas, si lo asaltaban, no traía nada de valor. La mujer a mi lado mencionó que no era por miedo al asalto; ella tomaba el taxi a esa hora por miedo a travesar sola ese par de calles oscuras. El amigo turista le preguntó qué podía pasarle. Ella respondió que toma el taxi por miedo a que la violen. En ese momento me puse a pensar que hombres y mujeres no tenemos los mismos miedos al transitar por el espacio, y por ende, no tenemos las mismas precauciones, ni tampoco las mismas restricciones o límites. La experiencia no es la misma (Lucina, 36 años, CDMX, 2019).

Desde hace ya varios años y desde distintos ámbitos se advierte sobre la situación de las mujeres y niñas en las ciudades, quienes enfrentan peligros y temen vivir actos de agresión física, verbal y sexual en los espacios públicos, los cuales abarcan desde comentarios y gestos hasta la violación e incluso el feminicidio.

Para Carolina Bustamante, "el miedo puede leerse desde el cuerpo y el género, porque por alguna razón el común denominador es temer a que seamos violentadas por ser e identificarnos como mujeres" (2017). Para la autora, el elemento en común es "ser agredidas sexualmente, acosadas, abusadas, muertas, y que nuestros cuerpos sean heridos brutalmente y expuestos en vía pública" (Bustamante, 2017).

Este sentimiento común pudo constatarse en los relatos de las mujeres que, aun en condiciones y con historias de vida distintas, evidencian un miedo compartido, un miedo que nos atraviesa a todas (aunque de manera diferenciada) y un estado de alerta permanente: "siento intranquilidad,



preocupación. La verdad es que me genera estrés andar sola por la calle y sobre todo en la noche, me da miedo que me secuestren, que me violen, sobre todo eso" (Paulina, 39 años, CDMX, 2019).

Para poder sumergirnos en la experiencia retornamos a Lorena Pajares, quien menciona que "toda investigación participativa comienza con una reflexión personal orientada a que emerjan prejuicios, presunciones, dudas o posturas subconscientes o invisibles"[10] (2020: 304). Considerando lo anterior, el primer taller detona sus reflexiones a partir de la pregunta sobre cuál es la relación que como mujer he desarrollado con el espacio público de la CDMX. El recorrido parte de la identificación del miedo como sentir físico y corporal propio. El intercambio de vivencias entreteje un relato colectivo que da pauta a situar la emoción en el espacio público y comprender la manera en que repercute en las distintas dimensiones que lo componen. El taller fungió como un espacio de escucha y de intercambio que dio pauta a reflexionar acerca de la experiencia particular de las mujeres participantes, según las condiciones de vida de cada una, así como de la interconexión con otros sistemas de opresión, además del género o sexo.

Ana Falú menciona que

> la violencia individualizada a través del cuerpo de las mujeres, el cuerpo que habitamos, se transforma en lo social y político y permite develar y comprender otras discriminaciones, como las vinculadas con la opción sexual, el origen étnico, la edad, la condición social o el lugar de residencia, que signan la vida de las personas en las ciudades (2009:16).

En este sentido, se constató que ese sentir común se ve impactado por las diferencias o especificidades de cada una; la edad, lugar de procedencia y condición económica moldean la vivencia de las mujeres de los talleres. Por ejemplo, las participantes consideran que la violencia que se vive actualmente trastoca de manera más incisiva a las mujeres jóvenes, privándolas de sus actividades cotidianas, lo que impacta su desarrollo

---

[10] La autora concuerda con Haraway (1991) en la idea de que todo conocimiento es parcial y estará situado en un sujeto y una corporalidad concretas, y que esta reflexión previa tiene el objetivo de alejarnos de "la figura del yo-investigador neutro y omnisciente" (Pajares, 2020: 304).

personal, de sus capacidades y de su derecho al ocio. Sayda, estudiante de preparatoria y habitante de Tláhuac, menciona que en su barrio es común que se esparzan rumores sobre secuestros y violaciones de mujeres jóvenes, sobre todo a partir de las noticias de los secuestros del metro. Sin embargo, asegura que siempre ha existido un mayor riesgo a sufrir algún ataque por ser mujer, ya que lo ha visto con sus primas que viven en el mismo rumbo:

> Desde la secundaria me daban consejos para cuidarme; ahora en la prepa he dejado de ir a lugares, o casi no acepto invitaciones, peor si tengo que salir de noche. Cuando nos vemos, mis amigas y yo vamos a la casa de alguna y luego pasan por mí. Mi hermana, por ejemplo, que aún va en la secundaria, va de la escuela a mi casa; mi papá o mi hermano van por ella, no la dejan salir en las tardes, porque el barrio es peligroso, y más para nosotras (Sayda, 18 años, CDMX, 2019).

Por Aída, habitante de Cuautitlán Izcalli, las mujeres más jóvenes pueden estar más propensas de sufrir un episodio de violencia, pues considera que influye la imagen que se da en el espacio y las herramientas que se van sumando para enfrentarlo.

> Yo ya no soporto sentir que los hombres me ven; por eso ya no voy sola a los lugares donde me siento vulnerable. Me di cuenta que mientras más joven eres, más víctima te ven, más indefensa. También mientras más chica, más lo vives, te impacta mucho. Si me llegaban a decir algo o tocarme, me quedaba paralizada y lo evadía. Todo el camino iba sufriendo. Ya ahora, más grande, me atrevo a enfrentarlos, les contesto y me defiendo (Aída, 33 años, EDOMEX, 2019).

Vivir en determinada zona de la ciudad o sus colindancias desencadenará otro tipo de precauciones para continuar las actividades normales, distintas que si se vive en las colonias centrales. Las mujeres que viven en Ecatepec, municipio del Estado de México, donde desde 2015 se declaró Alerta de Violencia de Género, quienes se desplazan diariamente a la Ciudad de México por el trabajo o la escuela han tenido que adaptar sus actividades cotidianas en función de la inseguridad de sus barrios. Estas previsiones se suman a otras que tienen que ver con el territorio mismo, como por ejem-



plo la falta de equipamientos y servicios, la ausencia de rutas de transporte y de transporte seguro, la degradación del espacio físico, etcétera.

De la misma manera, las condiciones económicas desempeñan un papel importante para sumar o no elementos que favorezcan la protección. Es así que se pudo constatar una desventaja entre las mujeres que no cuentan con un presupuesto destinado a transportes seguros. Los riesgos, las limitantes y los impactos no serán los mismos. Aun con éstas y otras diferencias, las mujeres de la investigación confesaron haber experimentado alguna situación de violencia en el espacio público de la ciudad. Estos hechos se han presentado de manera muy común en el transporte público, en diversos espacios de la ciudad como la calle, los parques y plazas, pero también en las escuelas, bibliotecas o museos, lugares que en voz de las participantes los percibían seguros.

Los testimonios muestran que estos acontecimientos presentan distintos niveles de agresión: "desde cosas sencillas, que pasen y te toquen lo que sea, todo el tiempo en el transporte público, tocamientos, que te digan groserías, eso de a diario; bueno digo sencillas porque sí he estado en situaciones donde he tenido mucho miedo" (Eli, 32 años, CDMX, 2019).

Las mujeres, además de sobrellevar el clima de inseguridad que prevalece en la ciudad, padecen día a día en los desplazamientos y espacios cotidianos diferentes tipos de violencia, notoriamente la de carácter sexual. Éstos se producen de manera aleatoria, es decir que la posibilidad de ser agredidas existe independientemente de factores como la edad, ocupación o procedencia, entre otras, (Falú, 2013; Bustamante, 2017).

> No sólo se siente el miedo a transitar o usar un espacio determinado, también el miedo como resultado de la desigualdad en las relaciones de poder, que construye a la mujer como un territorio que puede ser ultrajado de manera impune. Las mujeres vivimos con miedo, así tomes el taxi, estés en la escuela, manejando, o que regreses temprano para no andar en la noche, cualquier situación o espacio, creo que todas en algún momento sentimos miedo (Itzel, 26 años, CDMX, 2019).

Paula Soto menciona que el miedo es un "un tipo de violencia sutil y profunda, que al no ser tan fácilmente perceptible contribuye a crear un entorno de amenaza a la libertad de las mujeres en los espacios urbanos" (Soto, 2012: 148). Por su parte, Falú lo resume como "un miedo que limita

su derecho a disfrutar del espacio público y obstaculiza su participación, y que tiene soporte básicamente en sus cuerpos visualizados como objetos de dominación" (Falú, 2014: 20).

Soto apunta a la relación entre alteridad y la simbolización espacial del miedo, y menciona que ésta "no es una elaboración que realizan los agentes individualmente; por el contrario, es intrínsecamente relacional, en tanto se construye un imaginario de un otro u otros definidos como potenciales agresores" (2012: 154).

En palabras de Maru, habitante de la alcaldía Cuauhtémoc:

> El cuerpo no sólo resiente, sino que reacciona a un escenario hostil en el que hay que estar en constante alerta. Tu cuerpo se acostumbra a estar tenso. Aprende a estar a la defensiva. Si voy sola, me siento insegura, voy mirando a todos lados para ver que todo esté en orden o no note algo extraño (Maru, 30 años, CDMX, 2019).

La situación se agrava, según las participantes, debido a que los impactos que genera la violencia que azota de manera general en la ciudad aleja a las personas, "cada quien va cuidándose y es imposible cuidar al otro. La gente no se expone sólo porque te van manoseando, no se meten por miedo a salir perjudicados, piensan que son cosas que pasan y nadie te apoya" (Ángela, 23 años, EDOMEX, 2019).

Esto alimenta el imaginario de un espacio urbano hostil que genera un sentimiento de pérdida de libertad e imposibilidad de actuar, el cual, según las participantes, se empeora con los actos continuos del episodio violento. Vergüenza, frustración, desconfianza y enojo son las emociones que las mujeres describieron después de haber sido atacadas; más que por el acto mismo, dicen, se debe más a la confusión de no saber qué hacer o no tener capacidad de hacerlo. A lo anterior habría que sumar la descalificación a la víctima y la pasividad de las y los que presencian el acto de violencia, o que toman una posición que responsabiliza o culpa a las mujeres.

En palabras de Soto, la violencia contra las mujeres en los espacios públicos "no acaba en el mismo hecho violento, sino que sigue actuando a través de sus consecuencias, ya que ellas mantienen sistemáticamente sentimientos de desvaloración personal e inseguridad" (2012: 162).



Gisel, maestra de bachillerato y participante al taller, constata las repercusiones que generan estos actos de violencia contra las mujeres, ya que aunque menciona haber identificado situaciones de riesgo o violencia, en el momento es difícil actuar o defenderse.

> Me siento culpable por no reaccionar en el momento; frustrada porque hubiera podido hacer más cosas: defendido, encarado a la persona que me está haciendo sentir así; no lo puedo hacer, hay algo que me limita, me da miedo reaccionar mal y generar una incomodidad entre las personas que están ahí (Gisel, 39 años, CDMX, 2019).

La situación es compleja, ya que además de la normalización de la violencia hacia las mujeres, el constante "estar alerta", "cuidarse", "tratar de ver las intenciones", "tratar de evitarlo" concibe al otro como un ser en el que no se debe confiar y genera un constante estrés que afecta en el estado emocional; denota también la percepción de que la violencia experimentada por las mujeres está a su cargo, es su responsabilidad y no un problema a atender en colectividad (Zúñiga, 2014).

La sensación de miedo ante la amenaza, o bien la violencia misma, deja secuelas en la memoria corporal y estima de las mujeres, y descalifica su capacidad de control y decisión, así como la garantía de transitar por un espacio seguro. La experiencia de las mujeres en el espacio urbano incorpora de entrada un miedo manifestado en la incertidumbre de vivir algún episodio de violencia; esto conlleva limitaciones y en ocasiones una pérdida de autonomía, y un estado de constante ansiedad, una ansiedad que tiene repercusiones importantes a nivel emocional/personal y en las relaciones expresadas en el espacio público.

Sin embargo, ante esta situación las mujeres han encontrado formas de hacer frente a partir del despliegue de estrategias y prácticas de cuidado que transmiten y consolidan en grupos próximos, tema que se aborda en el siguiente apartado.

Estrategias de cuidado: de lo espontáneo a los procesos de apropiación colectiva

> Pues desde hace tiempo siento que la misma experiencia te obliga desde a pensar en cómo vestir, planear el horario de visita de algún lugar, pero tam-

> bién luego entras en una dinámica con tus amigas y empiezas a compartir rutas, haces viajes compartidos con otras conocidas, te vas informando qué aplicación de taxi es más segura para viajar, sales "en bola" (Liliana, 19 años, EDOMEX, 2019).

La concientización de las violencias que se reproducen en el espacio se traducen en la planeación de las actividades, las cuales se orientan a sumar elementos a favor de su protección y crear estrategias individuales y colectivas, para sentirse seguras en los espacios públicos. Son estrategias que "se vuelven hábito" y que se perfeccionan y complementan por la información que se obtiene, las nuevas tecnologías y redes de cuidados que se construyen.

Las mujeres del taller mencionan que desde muy jóvenes han implementado o escuchado de estas prácticas de protección, las cuales provienen muchas veces del intercambio de ideas con otras mujeres, familia, amigas, conocidas, "desde que eres adolescente y la tía te dice que te lleves tu aguja gigante para picar a los hombres que te quieren manosear" (Paulina, 39 años, CDMX, 2019). Sin embargo, comentan que últimamente han integrado otras estrategias que socializan e implementan en círculos cercanos, generalmente con mujeres de la familia, escuela, trabajo, amistades o vecinas, utilizando diferentes formas de transmisión: grupos de mensajería instantánea, redes sociales, talleres o reuniones. Estas redes se establecen en su mayoría en grupos cerrados, donde existe un vínculo que genera confianza, lo que permite de manera espontánea adoptar dichas prácticas de cuidado.

> Mis alumnas del Estado de México cuentan con grupos virtuales de comunicación, para avisar sobre situaciones sospechosas o anuncios importantes; también hay veces que se ponen de acuerdo para viajar juntas las que trabajan en la ciudad. Empezó con un mensaje de una chica que desconfiaba del taxi en el que iba; recibió mucho apoyo y ya después todas empezamos a avisar por dónde andábamos (Sandra, 29 años, EDOMEX, 2019).

Lo anterior pone de manifiesto la forma en la que las mujeres enfrentan un contexto que las limita y violenta. Las maneras de hacerle, de protegerse o cuidarse, dependerán de cómo factores como el lugar de residencia, la edad o los recursos económicos son utilizados a su favor a la hora de desplegar estrategias de cuidado.



En el siguiente apartado se muestran más concretamente las estrategias de protección y cuidado llevadas a cabo de manera individual y colectiva durante un traslado.

Desplazarse como mujeres en la ciudad: todo siempre es por si acaso

Uno de los ejercicios del taller tenía como objetivo conocer las prácticas de protección y cuidado orientadas a esquivar situaciones de riesgo e inseguridad que se realizan antes, durante y después del trayecto; para lograrlo, se propuso desmenuzar paso a paso los desplazamientos cotidianos, mencionar horarios de salida y llegada, motivos y destinos. Había que hacer consciente cada etapa desde la preparación hasta la llegada al destino planeado y, a partir de ahí, identificar qué prevén, con qué recursos y alternativas cuentan, las características del espacio que transitan y cuáles son las estrategias de cuidado que implementan en cada desplazamiento. Mientras se narraban los trayectos, se procuró generar una discusión sobre cómo empezaron a aplicar dichas estrategias, cómo las integraron a sus rutas, con quiénes las realizan y qué tan eficaces les han resultado.

Se pudo constatar la dificultad de las participantes para identificar estas prácticas, debido a que muchas de ellas se han interiorizado, las adoptan desde que son muy jóvenes y mencionan que las realizan sin pensar. Para facilitar la discusión, el trayecto se dividió en tres momentos: antes de salir, durante el viaje y al final de éste, cuando llegan a su destino.

El ejercicio dio cuenta de la diversidad de prácticas existentes, que en su mayoría se realizan en función de las vivencias propias, la información que se va obteniendo, las condiciones del espacio por el que se transita y a la capacidad de cada una para llevarlas a cabo, traducida en los recursos económicos con los que se cuenta o las redes de cuidado entre amistades, vecinas, familiares o grupos escolares o activistas. Aunque también impacta la las habilidades psicosociales y físicas, así como el control de emociones para llevar a cabo alguna acción o hacer frente a determinadas situaciones.

A continuación, se presentan de manera generalizada las estrategias de cuidado que las mujeres dijeron usar durante un trayecto cotidiano. Si bien no siempre se ponen en práctica todas las estrategias que se mencionan, sí se tomaron en cuenta las que son constantes entre las participantes.

Antes del desplazamiento, las mujeres identifican la zona a la que acudirán, el transporte que existe, las condiciones de rutas o espacios, comercios y actividades, así como si es una zona que se considere peligrosa. Asimismo, planean si requieren ir acompañadas (de algún miembro de la familia, amiga o amigo, etc.), modificar la ruta (para evitar zonas o transportes que les generen inseguridad), la vestimenta que llevarán (para no llamar la atención) y el acceso al transporte (horarios y rutas). Además de ello, las mujeres gestionan contar con un teléfono que tenga saldo y batería, para avisar a la familia o las amigas. Algunas mujeres comentaron llevar cambios de ropa y objetos que puedan servir en algún momento dado para protegerse.

Durante el trayecto, las mujeres mencionan estar en un estado de alerta general, lo cual significa ser observadoras de lo que está aconteciendo. Identifican elementos de riesgo en el espacio y reaccionan ante éstos, tratando sobre todo de evitarlos. Por ejemplo, se bajan del transporte si notan que se van a quedar solas, cambian de lugar o de acera o calle. Las participantes mencionaron que de manera recurrente, durante el viaje imaginan posibilidades para huir o protegerse, lo que ha permitido que durante los trayectos que realizan cotidianamente tengan identificados comercios "que dan confianza" en caso de necesitar ayuda, los botones de emergencia, las calles más accesibles y concurridas, etc.

Algunas mujeres mencionaron estrategias más precisas, como enviar foto de las placas del taxi a grupos de amigas o miembros de la familia, tener un comportamiento "discreto" para no llamar la atención, ubicarse siempre en ciertos lugares en los transportes, llevar objetos para defenderse como llaves o lápices. Al llegar al destino, es muy común que avisen de su llegada y envíen su ubicación en grupos de *WhatsApp* de familia o amigas, o grupos conformados especialmente para monitorear su trayecto, organizados principalmente por vecinas de la colonia, colectivos feministas, grupos de escuela o trabajo, etc. Mencionan que comúnmente cuando llegan al destino están menos estresadas, menos observadoras y dejan de estar en estado de alerta.

Estas prácticas evidencian un desarrollo de habilidades espaciales, es decir que tienen un conocimiento muy fino del espacio urbano que recorren a diario. En este sentido, las mujeres van a contar con un conocimiento sobre la ciudad muchas veces en función del peligro: las calles oscuras, los transbordes de los metros solitarios, los sitios de taxi seguros, etc. Las



estrategias de cuidado mencionadas muestran un proceso complejo que se socializa, cuando se comparten o se transmiten, cuando se entrenan, repiten, mejoran, van a detonar procesos de apropiación colectiva y a conformar mecanismos de autodefensa femenina popular.

Durante el taller, varias de las participantes mencionaron que, convencidas de querer ampliar sus estrategias de protección y cuidado y tener la facultad de reaccionar en caso de agresión, se han acercado a los colectivos feministas de autodefensa. Confiesan que aunque cargan con objetos como llaves, lápices, perfumes de manera intencional para usarlos en caso de peligro, no saben cómo hacerlo correctamente e incluso puede ser contraproducente. Indican que este acercamiento a la autodefensa feminista se ha dado paulatinamente, y va desde adquirir objetos de autodefensa (específicamente anillos, cuchillos, llaveros, botones de pánico, *sprays*), aprender a defenderse o entrenarse y pertenecer a grupos de apoyo.

Estrategias llevadas a cabo por grupos o colectivos de autodefensa feminista

Orientadas por las mujeres participantes del taller, se realizaron dos experiencias de autodefensa feminista basadas en la Ciudad de México: Diva Ortiz, del Colectivo Cuadrilla Violeta, y Mariana Ramírez, de Grl Pwr/ Local Girl Gang, con el objetivo de presentar, si bien de manera incipiente, algunos elementos que conforman esta práctica como una alternativa para la protección y la gestión de la seguridad de las mujeres.

Como respuesta al aumento de los casos de violencia en el espacio público en distintas ciudades del país, muchas mujeres han comenzado a adoptar la autodefensa feminista como una opción para reaccionar, anticipar y prevenir, pero también cuestionar y reivindicar el derecho de una vida sin violencia. Los avances del movimiento han dado pauta a incursionar en distintos ámbitos y responder a los tipos y niveles de violencia a través de distintos medios y expresiones.[11] En Latinoamérica, la autodefensa

---

[11] La práctica de la autodefensa feminista no es nueva. Desde la primera ola del feminismo con las sufragistas puede observarse algún tipo de defensa para hacer frente a la represión policial. Y en la segunda ola, el tema se comienza a popularizar para desarrollar un marco conceptual de la violencia contra las mujeres. En el continente americano vemos experiencias con el movimiento feminista estadounidense de los años setenta y los

feminista, más allá de contemplarse como una disciplina de entrenamiento meramente físico, se retoma como una manera de accionar dentro del movimiento. La autodefensa ha ampliado los horizontes de las mujeres, y sus estrategias abarcan diferentes ejes y ámbitos en los que se produce la violencia machista. Se apoya en diversos medios y formatos para difundir información y evitar situaciones de riesgo, por lo que se considera, una estrategia de protección. En este sentido, muchas de las colectivas y los grupos integran estas prácticas como una forma autónoma de gestionar su seguridad y proteger su integridad. En este sentido, la autodefensa feminista, en voz de los colectivos entrevistados que la despliegan, es un proceso que permite tener herramientas para poder enfrentar episodios de violencia, o salir de situaciones de riesgo. Integra diversas dimensiones, desde la práctica física, la atención de lo psicológico y emocional, cuestiones legales o protocolarias, etc. Asimismo, proveen de estrategias para atender situaciones en espacios como el transporte, la calle, los lugares de ocio, y últimamente los espacios digitales.

Las formas de comunicación son diversas, las redes sociales y plataformas por internet son una herramienta que ha podido extender su transmisión. Sin embargo, priorizan el entrenamiento y la práctica de estas estrategias, por lo que aseguran que lo importante son los procesos mismos. Es decir, la autodefensa feminista da la posibilidad de entrenarse, de fortalecer habilidades físicas y de respuesta a agresiones, pero también da la posibilidad de crear espacios colectivos de cuidado donde convergen distintas prácticas de transformación social.

Surgido en 2016, Cuadrilla Violeta es un espacio autónomo dedicado a la autodefensa feminista; busca, a partir de la práctica del box y otras expresiones corporales, detonar el cuidado colectivo entre mujeres y la construcción de estrategias propias para hacer frente al actual contexto de violencia machista que se vive en el país. El proyecto, coordinado por Diva Ortiz, boxeadora y antropóloga, pretende trabajar con técnicas colectivas que aportan al fortalecimiento y la creación de redes de apoyo, así como ejercicios multidisciplinarios, que permitan abarcar los elementos del amplio abanico de violencias al que estamos expuestas.

---

movimientos urbanos populares de la década de los ochenta en Latinoamérica.



> Estamos en un contexto en donde constantemente vivimos violencia en todos los ámbitos y hay que estar armadas, con eso queremos decir que hay que tener conocimiento sobre protocolos y cuestiones legales, sobre nuestros derechos. También sobre cómo prevenir situaciones según el lugar en que nos encontremos, en el espacio público, en el taxi, en el antro (Diva Ortiz, CDMX, 2019).

Para Cuadrilla Violeta, no se trata de una respuesta a un ataque. Su enfoque se orienta a un acto de apropiación del cuerpo como primer territorio, y se extiende a todos los espacios de la vida de las mujeres. En este sentido, establecer espacios libres de violencia en la ciudad involucra un trabajo que va desde lo individual a lo colectivo; la concientización de sus derechos y la identificación de las violencias traducidas en el espacio público son pasos obligados antes de implementar estrategias de autodefensa .

Por su parte, Mariana Ramírez, de Grl Pwr/Local Girl Gang, menciona que la autodefensa feminista facilita el acceso de las mujeres al reconocimiento de sus cuerpos a partir de colectivizar experiencias, con el objetivo de pensar y actuar en conjunto y entender que la violencia machista no es un problema individual.

En este sentido, el trabajo corporal de la autodefensa feminista es integral y toma en cuenta las condiciones y estructuras del contexto que lo atraviesa. Es decir, busca cambiar la narrativa del cuerpo de las mujeres en el espacio público: de mujeres pasivas a mujeres capaces de responder de una manera efectiva.

La metodología de Grl Pwr/Local Girl Gang se piensa en tres ejes de trabajo: el entrenamiento físico, la concientización de la violencia contra las mujeres desde una perspectiva feminista, y el autocuidado, el cual se extiende hasta la contención y el acompañamiento. "Buscamos crear un espacio seguro en el que puedan adquirir herramientas desde la teoría feminista en sus diversas vertientes, que haga posible la reflexión y la deconstrucción" (Mariana Ramírez, CDMX, 2019).

En experiencia de ambos colectivos, en estos espacios surgen formas propias de cuidarse. Se trabaja para entender y gestionar el miedo, el cual deja de ser paralizante; se resignifica para superar el objetivo inmediato de bien reaccionar ante una situación de riesgo, y avanzar hacia la apropiación del cuerpo como primer territorio, y reflexionar colectivamente

sobre cómo enfrentar la violencia en la ciudad. Lo anterior muestra la carga política y transformadora de estos espacios. El cuidado deja de ser una responsabilidad meramente individual para asumirse como colectiva, y se hace con otras mujeres construyendo en comunidad, procurando la protección, pero también la sanación y la acción.

Reflexiones finales

La internalización de la incertidumbre y la amenaza constante que representa el espacio público para las mujeres tienen implicaciones importantes a la hora de tomar decisiones cotidianas respecto a las actividades que se realizan en la ciudad (movilidad, forma de comportarse y vestirse, horarios, etcétera). La concientización de las violencias que se reproducen en el espacio se traducen en la planeación de las actividades, las cuales se orientarán a sumar elementos a favor de la protección y crear estrategias individuales y colectivas, para sentirse seguras en los espacios públicos. Estas estrategias de cuidado se despliegan a partir de un proceso que se socializa, al compartirse, transmitirse o hacerse en conjunto con otras mujeres, lo que va a detonar dinámicas organizativas, creación de redes y mecanismos de protección popular. Es una situación que resulta necesaria en un contexto urbano de violencia e impunidad como el de la CDMX, donde las mujeres deben hacer frente a distintos tipos de peligros, además de la violencia machista.

Por otra parte y como una alternativa posible, los colectivos de mujeres y feministas apuestan por construir espacios formales de cuidado y defensa donde las mujeres proponen una gestión colectiva de la seguridad a partir del fortalecimiento de habilidades generadoras de confianza, pero también de solidaridad. Es decir, se gesta la idea de un cuidado colectivo, una forma de organización que pretende una autonomía de la seguridad a partir de tejer redes con otras mujeres que viven y experimentan la misma violencia, con quienes se sienten identificadas y con quienes crean en conjunto estrategias para combatirla. Lo anterior es importante ya que rompe con la idea individual de protección y se expande a nociones más complejas, lo que permite vislumbrar pistas de acción y de análisis que den cabida al tratamiento de los problemas que genera la violencia contra las mujeres desde otras perspectivas.





Bibliografía

Ala izquierda *et al*. (2016, noviembre). *Estrategia 30-100. Selección de acciones de impacto inmediato para prevenir, atender y sancionar la violencia hacia las mujeres en el transporte y los espacios públicos. Informe de seguimiento*. Recuperado de https://equis.org.mx/wp-content/uploads/2018/02/Estrategia_30100.pdf, consultado el 8 de julio de 2022.

Bustamante, Carolina. (2017, 7 de mayo) "El cuerpo y la experiencia del miedo". *Animal Político* [sitio web]. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/intersexiones/cuerpo-la-experiencia-del-miedo/, consultado el 8 de julio de 2022.

Bruce-Lockhart, Anna (2016, 17 de marzo). "Which Cities Have the Most Dangerous Transport Systems for Women?". *World Economic Forum* [sitio web]. Recuperado de https://www.weforum.org/agenda/2016/03/which-cities-have-the-most-dangerous-transport-systems-for-women/, consultado el 8 de julio de 2022.

Cámara de Diputados del Congreso de la Unión (2007, 1º de febrero). "Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia", *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado de https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf, consultado el 8 de julio de 2022.

Cruz, Mónica (2016, 24 de abril). "#VivasNosQueremos: los mensajes de las mexicanas durante la marcha contra el machismo". *El País* [sitio web]. Recuperado de https://verne.elpais.com/verne/2016/04/25/mexico/1461540734_476453.html, consultado el 8 de julio de 2022.

Falú, Ana (2009). "Violencias y discriminaciones en las ciudades", en Ana Falú (ed.), *Mujeres en la ciudad. De violencias y derecho*. Santiago de Chile: Red Mujer y Hábitat de América Latina Ediciones SUR, pp. 15-38

— (2013). "Derecho a la ciudad, mujeres y seguridad ciudadana en los gobiernos locales: los nudos críticos de las políticas locales en América Latina". *Économie et Solidarités*, vol. 43, núm. 1-2, pp. 86-97. https://doi.org/10.7202/1033277ar

— (2014). "El derecho de las mujeres a la ciudad. Espacios públicos sin discriminaciones y violencias". *Vivienda y Ciudad,* núm.1, pp. 10-28.

Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2016). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016 (ENDIREH)*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/programas/endireh/2016/, consultado el 28 de junio de 2022.

— (2018). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) 2018*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2018/, consultado el 8 de julio de 2022.

Organización de las Naciones Unidas Mujeres (ONU Mujeres) (2018). *Encuesta sobre la violencia sexual en el transporte y otros espacios públicos en la Ciudad de México*. México: ONU Mujeres. Recuperado de https://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2018/dec-2018/encuesta-violencia-sexual-transporte-cdmx, consultado el 8 de julio de 2022.

Pajares, Laura (2020). "Fundamentación feminista de la investigación participativa: conocimiento, género y participación, o del diálogo necesario para la transformación". *Investigaciones Feministas*, vol. 11, núm. 2, pp. 297-306. https://doi.org/10.5209/infe.65844

Secretaría de Gobernación (SEGOB), Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) y ONU Mujeres (2016). *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias, 1985-2014*. México: SEGOB, INMUJERES y ONU Mujeres. Recuperado de http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101258.pdf, consultado el 8 de julio de 2022.

Soto, Paula (2012). "El miedo de las mujeres a la violencia en la Ciudad de México. Una cuestión de justicia espacial". *Revista INVI*, vol. 27, núm. 75, pp. 145-69.

Zúñiga, Mercedes (2014). "Las mujeres en los espacios públicos: entre la violencia y la búsqueda de libertad". *Región y Sociedad*, vol. 26, núm. 4, pp. 78-100.





Paola Flores Miranda es educadora popular e investigadora en el Laboratorio Hábitat Social: participación y género (LAHAS), de la Facultad de Arquitectura de la UNAM; aborda temas como la organización y participación de las mujeres en barrios populares y facilita programas de formación a grupos en medios rurales y urbanos, desde el enfoque de la educación popular, con temáticas como el desarrollo local, mejoramiento del hábitat, urbanismo feminista y fortalecimiento organizacional. Junto con el Colectivo Crea Ciudad realiza talleres para la prevención de la violencia con jóvenes a partir de la concientización del problema y la creación de redes de cuidado colectivo.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

VOS, POR AHÍ, NO TE DAS CUENTA. ETNOGRAFÍA SONORA DE UN CIEGO TRANSITANDO LA CIUDAD DE BUENOS AIRES[1]

YOU MIGHT NOT NOTICE IT. SOUND ETHNOGRAPHY OF A BLIND PERSON CIRCULATING IN THE CITY OF BUENOS AIRES

Facundo Petit*

Resumen: Este artículo explora el papel del sonido y la escucha en la experiencia cotidiana de transitar el espacio urbano desde la ceguera. Para ello, se presenta una etnografía sonora en la que se entremezclan registros sonoros, imágenes e interpretaciones antropológicas escritas, producidos a partir de una caminata junto a una persona ciega. Se abordan así las relaciones entre la experiencia urbana, la materialidad de la ciudad y los desplazamientos realizados desde la sensorialidad ciega, proponiendo la posibilidad de que los estudios urbanos incorporen una sensibilidad etnográfica alternativa a lo visual. El trabajo parte de una breve contextualización de la investigación, continúa con una conceptualización sobre la metodología de la etnografía sonora, y luego da paso al análisis sobre las sensorialidades ciegas en el tránsito urbano y la relación entre Estado, ciudad y ceguera en la producción de una ciudad accesible.

Palabras claves: etnografía sonora, ceguera, sensorialidad, escucha, ciudad de Buenos Aires, estudios urbanos.

[1] Agradecimientos a Santiago y, en general, a APANOVI por haberme recibido siempre con mucha calidez y disposición. A Pablo Wright, Laura Pey, Aldo Benítez y Jesica Carreras por la lectura y comentarios de una primera versión de este trabajo. Finalmente, al Comité Editorial de la revista y a quienes evaluaron de manera anónima el manuscrito, ya que con sus comentarios y sugerencias se logró dar una forma final al artículo.

* Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, CONICET.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 179-202
Recepción: 8 de febrero de 2021 • Aceptación: 30 de junio de 2021
https://encartes.mx





YOU MIGHT NOT NOTICE IT. SOUND ETHNOGRAPHY OF A BLIND PERSON CIRCULATING IN THE CITY OF BUENOS AIRES

Abstract: This article explores the role of sound and listening in the everyday experience of transiting the urban space from blindness. For this, an ethnography is presented in which sound registrations, images and written anthropological interpretations, produced during a walk with a blind person, are mixed. Thus, the relationship between urban experience, the materiality of the city, and the movements carried out from blind sensoriality are addressed, proposing the possibility that urban studies incorporate an alternative ethnographic sensibility to all that is visual. The basis of this paper is a brief contextualization of the investigation, it continues with a conceptualization on the methodology of the sound ethnography, and then opens the doors to analysis of the blind sensorialities in urban movement and the relationship between the State, city and blindness in the production of an accessible city.

Keywords: sound ethnography, blindness, sensoriality, listening, city of Buenos Aires, urban studies.

INTRODUCCIÓN

Lo que presento aquí es una etnografía sonora que realicé a partir del trabajo de campo con personas ciegas en sus tránsitos cotidianos por la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Esta investigación formó parte de mi tesis doctoral (Petit, 2020a), en la que exploré la producción social e histórica de la sonoridad y la escucha, posicionado desde una perspectiva –o bien, un punto de escucha– antropológica a través de la cual abordé la escucha socialmente situada de sujetos y grupos sociales de Buenos Aires.

La idea es que quienes están en este momento leyendo estas palabras no sean únicamente lectores o lectoras, sino que se transformen también en oyentes y *escuchantes*. Este trabajo se articula en torno a tres audios que se desprenden de un registro sonoro principal, que consiste en una entrevista realizada a Santiago, presidente de la Asociación Pro Ayuda a No Videntes (APANOVI), mientras caminábamos por las inmediaciones de la institución. Esta entrevista –una entre varias– es la base de las interpretaciones que presento también aquí. Entonces, antes de leer las interpretaciones plasmadas en la escritura antropológica (con la entidad visual que cobra el sufijo -grafía de la etnografía), el puntapié es el audio que precede cada parte. Me interesa que comiencen escuchándolos, porque allí intervienen varios de los aspectos de un trabajo de campo antropo-

lógico centrado en el sonido, la sonoridad y la escucha en la ciudad. Los cuerpos, el movimiento, los ritmos urbanos, el golpe permanente del bastón contra el suelo, la materialidad de la ciudad. Ruidos, silencios, cambios acústicos. Y en medio de todo esto, las preguntas de un antropólogo y el relato de un ciego con mucho que decir y enseñar sobre su escucha.

Cuando comencé a escribir mis primeros proyectos de investigación en el año 2015, ya tenía decidido incluir la cuestión de cómo es habitar y transitar la ciudad desde diversas sensorialidades. En cuanto a la ceguera, la pregunta consistía específicamente en qué características adquiere la escucha urbana cuando no se tiene la posibilidad de ver y, asimismo, qué relaciones se plantean con el sonido en tanto sustancia acústica, es decir, con la condición existencial ubicua, efímera y evanescente de lo sonoro. Este aspecto de la investigación fue decantando a partir de dos cuestiones situadas en niveles diferentes. Por un lado, en un nivel epistemológico, estaba el tema del "visualismo" (Fabian, 1983: 106-7) u "ocularcentrismo" (Ingold, 2000: 155) que predomina en la tradición occidental de la producción del conocimiento. Me interesaba, así, continuar con la deconstrucción que ha estado en las bases de la antropología de los sentidos (Stoller, 1992; Classen, 1997; Le Breton, 2009) y plantear el problema antropológico sin sucumbir a esta hegemonía de lo visto y lo visible.

Por otro lado, en un nivel más bien etnográfico, me encontraba una y otra vez con que mi pregunta por lo sonoro –por lo que se escucha en la vida cotidiana– chocaba permanentemente con la categoría del acostumbramiento. Así, en el trabajo de campo con músicos y músicas callejeros (Petit y Potenza, 2019), o con banderilleros y banderilleras de cruces ferroviarios (Petit, 2020b), implicaba un desafío intelectual de mi parte –y cierta persistencia– plantear las preguntas correctas para construir un mapa sonoro de la experiencia urbana. Mi interés por las formas en que las personas ciegas escuchan la ciudad mientras transitan por ella venía, entonces, porque –dentro de mis supuestos– no me iba a topar con ese acostumbramiento. Al menos no en los "modos somáticos de atención" (Csordas, 1993) que son puestos en juego cuando no existe la posibilidad fisiológica de ver.

Entré en contacto con APANOVI en septiembre de 2018, mientras realizaba un relevamiento sonoro y etnográfico de ciertas esquinas de la ciudad de Buenos Aires. En este caso estaba en la intersección de las avenidas San Juan y Boedo (Imagen 1 y Registro sonoro 1), en el barrio de Boedo,





Imagen 1
La esquina de las avenidas San Juan y Boedo también es llamada Homero Manzi, por la presencia de un bar de tradición tanguera construido en 1927. En la imagen se observa el cruce de avenidas y la estación Boedo de la Línea E del entramado de transporte subterráneo. A 200 metros por esa misma vía se encuentra APANOVI.
Fuente: Fotografía tomada por el autor el 18 de septiembre de 2018.

y una agente policial señaló que una peculiaridad de su trabajo es que debajo de la autopista 25 de mayo –a dos cuadras de donde estábamos– hay una "escuelita para ciegos". Por esa razón, muchas personas ciegas la reconocen, porque suele tener su radiocomunicador a un volumen bien alto, para escucharlo sobre la saturación acústica cotidiana –el *ruido*– del tráfico y la gente.

Me dirigí inmediatamente allí y conocí a Rubén, secretario de APANOVI, quien aclaró que la categoría "escuelita" es una equivocación difundida entre los vecinos del barrio. A diferencia de otras instituciones que ofrecen acompañamiento en prácticas de "Orientación y Movilidad" –como aquellas registradas por Ahumada (2017) en la provincia de Salta y por Dagnino en Buenos Aires en sus trabajos etnográficos (2019)–, APANOVI es una Organización No Gubernamental (ONG) creada en 1979 y dirigida por personas ciegas. Allí se desarrollan actividades como clases de computación, armado de bastones, deporte, impresión de facturas de servicios en el sistema de lectoescritura braille y asesoramiento legal. Es, así, una institución orientada a ser un sistema de apoyo y encuentro tanto para personas ciegas como para la comunidad en general. Otro aspecto a destacar de APANOVI es que gradualmente se constituyó como una institución de consulta y control frente a obras municipales que modifican la materialidad del espacio público. De esta manera, son mediadores en la relación que existe entre la ceguera, el Estado y la ciudad cuando se proponen "adaptaciones urbanas", aquellos dispositivos materiales que se instalan para contribuir a la equidad en los

usos de la ciudad, contemplando la diversidad de corporalidades y sensorialidades que transitan por el espacio urbano.[2]

En APANOVI también conocí a Santiago, presidente de la institución. Tanto él como Rubén se prestaron a varias entrevistas entre septiembre de 2018 y mayo de 2019. Una de ellas, con Santiago, fue en el contexto de una caminata por las calles de los alrededores de la institución, la cual fue insumo para la etnografía sonora que sostiene este trabajo. Al ser presidente de APANOVI, Santiago es frecuentemente consultado por distintos medios y, por esa razón, tiene una narrativa especialmente articulada sobre qué cuestiones se ponen en juego al transitar por la ciudad. Partimos desde la puerta de APANOVI (Imágenes 2 y 3), debajo de la autopista, y



Imagen 2
Sobre la avenida Boedo, a mano izquierda y debajo de la autopista 25 de mayo, se encuentran las instalaciones de APANOVI. Paralelo a la calle Cochabamba observamos un cartel que advierte la presencia de semáforos para ciegos, que actualmente no se encuentran en funcionamiento por cuestiones que trataré más adelante.
Fuente: Fotografía tomada por el autor el 18 de septiembre de 2018.



Imagen 3
Las instalaciones de APANOVI, debajo de la autopista 25 de mayo.

Fuente: Fotografía tomada por el autor el 6 de mayo de 2019.

[2] Este texto puede, así, insertarse en la corriente de investigación que busca articular las movilidades urbanas, el cuerpo y la discapacidad. Si bien excede mi intención aquí situar este campo, cabe mencionar, entre otros, el trabajo de Daniel Muñoz (2018) en torno a la relación entre cuerpos con discapacidades cognitivas y motrices y el sistema público de transporte en Santiago de Chile.



caminamos por la avenida Boedo, cruzamos la calle Cochabamba, seguimos hasta la avenida San Juan, donde doblamos, y caminamos hasta doblar en la calle Maza, nuevamente hasta Cochabamba, y nuevamente hasta Boedo, donde retornamos a la institución. En todo momento, Santiago me relata los sonidos que percibe y las interpretaciones que realiza desde su escucha para transitar de manera segura por la ciudad. Pero previo a eso, quisiera retomar algunos aportes metodológicos para plantear qué entiendo por etnografía sonora.

¿Qué es una etnografía sonora?

Para empezar, podríamos señalar que una etnografía sonora es un dispositivo metodológico para llevar adelante una investigación antropológica sobre modos sociales de sonar y escuchar (Vedana, 2010; Martin y Fernández Trejo, 2017) en el marco de una antropología sonora, entendida como un amplio campo de investigación cuyo eje es la incorporación explícita y consciente por los modos de escucha y la sonoridad en la pregunta antropológica (Granados, 2018; Domínguez Ruiz, 2019). Siguiendo a Miguel Alonso Cambrón (2010: 28), la etnografía sonora puede interesarse por la construcción social de un sonido, las formas de sonar que tiene un lugar determinado, o los modos de escucha de un grupo social específico, como las personas ciegas en el espacio urbano de Buenos Aires, en este caso. Entonces, dependiendo de la pregunta que guíe la investigación, se plantearán los métodos más pertinentes para abrir la escucha al entorno y a las escuchas de los diferentes interlocutores. En esta línea, la etnografía sonora puede definirse como un modo particular de escucha a través del cual los etnógrafos se concentran "en las formas sensibles de la vida social, donde el sonido representa una importante fuente de informaciones sensibles de las formas y arreglos de la vida colectiva" (Carvalho da Rocha y Vedana, 2009: 42).

Hay otro sentido, además, que define esta etnografía sonora, en la que se entremezclan algunos elementos visibles –lo escrito y las imágenes– con otros audibles. Como plantean Martín y Fernández Trejo (2017: 109), una etnografía sonora puede tener como horizonte la realización de "audio-documentales como parte del proceso de producción de conocimiento". Esto implica que el material de análisis, recopilado durante el trabajo de campo por distintos medios –entre ellos una grabadora–, es reorganizado y presentado como un resultado sonoro, apuntando a que el texto sea

tanto visible como audible. ¿Cómo suenan esos objetos, sujetos, lugares que los textos suelen presentar en dibujos, mapas, fotografías? Al igual que las imágenes, que constituyen un soporte visual, los audios pueden ser un soporte auditivo –una imagen sonora– de las investigaciones, con la compleja diferencia de que, así como una imagen se expresa de manera instantánea, un sonido guarda tal relación con el tiempo que no puede entenderse sino en la duración: "si paralizo el movimiento del sonido no tengo nada: solo el silencio, ningún sonido en absoluto" (Ong, 2006: 38).

No está de más aclarar, no obstante, que la grabación no reemplaza la escucha. La escucha es dirigida y contextualizada, inseparable del cuerpo, donde los sentidos están intrínsecamente interconectados (Ingold, 2000). Con la grabación de campo, atada a los elementos imponderables e infinitamente creativos de la investigación *in situ*, lo que se permite es, de alguna manera, una captura del fenómeno sonoro –efímero por naturaleza– separado de la escucha. De esta manera, existe una doble mediación: la propia escucha que produce el dispositivo técnico, y la orientación de quien registra. Lo que tenemos al final, en tanto producto, es un registro sonoro y audible que contiene un sonido descontextualizado, compuesto por lo que alguna vez sonó y dejó de sonar (e ingresó en el campo de acción del micrófono). Frente a nosotros se encuentra el "objeto sonoro" (Schaeffer, 2003: 49), disponible para ser reproducido y examinado. Es tarea de quien investiga, entonces, reponer de alguna manera los sentidos que dan entidad de pregunta antropológica a esos sonidos. Darles una escucha.

En este caso, pues, la etnografía sonora que presento articula registros sonoros tomados durante la investigación de campo junto con las interpretaciones que surgen de la pregunta mayor por las relaciones entre las sonoridades urbanas, la escucha y el tránsito cotidiano por la ciudad desde una sensorialidad ciega. Corresponden algunas aclaraciones técnicas. Además de las imágenes y los registros sonoros que ilustran y auralizan distintos momentos del texto, esta etnografía sonora se centra en el análisis de tres audios, respectivamente de 3'27" (3 minutos y 27 segundos), 6'03" y 0'57". Éstos fueron creados a partir de un registro sonoro de una duración total de 17'11", resultante de una grabación de campo realizada por el autor con una grabadora Tascam DR-22WL, el 15 de mayo de 2019, en una caminata por el barrio de Boedo, en la ciudad de Buenos Aires. De esta manera, el registro sonoro contiene un recorte, propio de la edición y el montaje de los audios. El recorrido con Santiago por las avenidas Boe-



do, San Juan y las calles Maza y Cochabamba no es presentado de forma lineal. Lo único que se mantiene de esta manera es el principio y el final. Los audios fueron armados en función del relato escrito, donde presento mis interpretaciones sobre la escucha de Santiago y otras entrevistas realizadas. Sin embargo, y esto me parece importante, no existe una manipulación digital del sonido. Así como fue grabado, pasó directo al programa de edición donde realicé este reordenamiento. Ahora sí, suban el volumen, o mejor –si tienen– pónganse los auriculares.

Sensorialidades ciegas

El sonido y la escucha cumplen un papel fundamental en la experiencia urbana de las personas ciegas. El campo de lo sonoro se les revela en modos que quienes vemos difícilmente percibimos (Zuckerkandl, 1973), y es desde esa escucha que construyen su relación con el mundo, las causalidades y el movimiento. Esto es notable en el principio del audio, cuando salimos de debajo de la autopista. En una entrevista que mantuvimos con Santiago antes de nuestra caminata, él señalaba lo siguiente:

> Las primeras veces que vine acá, yo llegué y la autopista hace mucho eco. No la autopista, no los autos de arriba, ésos no hacen ruido, son los de abajo. Es toda una autopista aérea, es un puente, el sonido se va para todo el costado, y era una cosa que yo no entendía nada, y llevaba unos cuantos años de ciego, nunca me había pasado, de a poco el oído se va educando y empieza a diferenciar los ruidos. Sabés por dónde estás caminando, qué hay al costado, pero te lleva un mes eso (Entrevista a Santiago, 6 de mayo de 2019).

En la experiencia urbana de las personas ciegas, siempre está presente esta interrelación entre las dinámicas de la sustancia acústica y el papel de la escucha para interpretarlas. Cuando el sonido rebota, las *"referencias"*[3] se pierden y generan desorientación. Debajo de la autopista, la reverberación y el desplazamiento del sonido hacia los costados vuelven difusa la construcción mental y práctica del espacio, y el sujeto pierde su centro. Deben producirse nuevas referencias o concentrarse en seguir un camino,

[3] Categoría utilizada para dar cuenta de las distintas presencias perceptivas que permiten ubicar, orientar y anticipar al sujeto ciego con respecto al espacio y al tiempo en sus recorridos.



hasta que el oído se acostumbre y vuelva a percibir y distinguir las fuentes emisoras, sus ritmos y direcciones. El ruido, entendido como momentos de saturación acústica, es un aspecto que en general contribuye a la pérdida de referencias. Contemplemos esos momentos en que los efectos acústicos de una construcción o del tránsito de una avenida son tan fuertes que enmascaran[4] nuestros pasos y voces, así como el resto del entorno. No podemos escuchar nada más que esos ruidos, hasta que terminamos de atravesarlos, como al doblar en una calle estrecha. Para las personas ciegas, esos momentos ruidosos producen un silenciamiento de su propia corporalidad, y una desorientación que recién se resuelve cuando pueden reconstruir el espacio (y, especialmente, su lugar en el espacio), devolviendo sentido a las distancias que separan su cuerpo de las superficies y los objetos del entorno.

De acuerdo con lo señalado por Edward Hall (2003), Tim Ingold (2000) y David Le Breton (2009), la experiencia sensorial de las personas ciegas articula profundamente la percepción auditiva, táctil y olfativa. Son éstos los dispositivos sensoriales con que se construye el espacio, generando referencias dinámicas a través de las que sitúan su corporalidad en relación con el espacio, el tiempo y el movimiento (propio y ajeno). En este marco, el oído permite a las personas ciegas dar cuenta de "un contorno sonoro de los lugares" (Henri, 1958: 274, en Le Breton, 2009: 95) y así revelar su posición corporal y la de los distintos objetos y superficies del entorno, contemplando, a su vez, lo que ha afirmado Walter Ong (2006: 75) en relación con cómo a partir de la escucha podemos interpretar la "interioridad" de objetos, espacios y personas.

Las personas ciegas, en definitiva, habitan "mundos sensorios" (Hall, 2003: 8) distintos de las personas videntes, por lo que sus referencias del espacio tienen un mayor dinamismo que la relativa estabilidad de la vista. Es a partir de su propio movimiento que van construyendo el espacio en la forma de texturas, olores y sonidos del entorno. En este sentido, la sensorialidad ciega excede lo acústico, por lo que muchas de las referencias de la dinámica urbana suelen traer al frente la experiencia táctil. Tomemos por caso el movimiento del transporte subterráneo, como me lo relataba

[4] El enmascaramiento es un efecto acústico que refiere a "la presencia de un sonido que tapa parcial o completamente otro sonido por su intensidad o la distribución de sus frecuencias" (Augoyard y Torgue, 2006: 66).



Santiago en una entrevista. El subterráneo, al acercarse a la salida del túnel, expulsa una masa de aire enorme que es claramente perceptible. Ese viento nos rodea, mueve la basura del piso y llega unos segundos antes de que las luces del subte aparezcan en el túnel. Las personas hacemos lo mismo. Mientras nos movemos, desplazamos aire hacia los costados, que desde la ceguera es el indicio de la presencia de ese movimiento. Por eso, la sensorialidad de las personas ciegas revela determinados aspectos del medio en que nos movemos, y de los distintos efectos de nuestra presencia y movimientos en relación con ese medio.

Es por estas razones que en varias ocasiones Santiago me marca que yo no me doy cuenta o no presto necesariamente atención a aquellos elementos que para él resultan evidentes y fundamentales en su tránsito por la ciudad, como la presencia de bajadas para automóviles o las entradas de edificios. Su oído está educado para percibir esos cambios acústicos sutiles, mientras yo priorizo la vista y debo forzar mi escucha. Y no sólo eso, su oído está en un proceso permanente de educación, como comenta al decir que acostumbrarse y comprender la sonoridad de la autopista conlleva un periodo de un mes.

Las referencias son aprendidas en la práctica cotidiana de transitar por la ciudad desde la ceguera. Cualquier evento puede constituir una referencia, tomando como base los circuitos usuales de las personas. Una fábrica, un tubo de luz, puestos y locales gastronómicos, un taller mecánico, un edificio con aire acondicionado, son ejemplos de cómo todo genera estímulos acústicos, hápticos y olfativos que pueden tomarse como referencia para situar al propio cuerpo en el entramado de relaciones urbanas. La escucha de las personas ciegas, en ese sentido, presenta un estrecho vínculo con la sonoridad urbana, es decir, los fenómenos acústicos que envuelven la experiencia sensorial humana y sus comportamientos en relación con la materialidad de la ciudad. Es a partir de esta escucha enfocada en las características existenciales de lo sonoro que el oído se va educando para reconocer causas recurrentes y construir referencias que permiten generar un mapa del entorno con el sujeto y su corporalidad como centro dinámico de la experiencia. Como propone Aguilar Díaz (2020: 31) en un abordaje etnográfico de los desplazamientos de una persona ciega por el centro histórico de la Ciudad de México, existe una elaboración de "mapas mentales orientacionales" que organizan el espacio por el que se transita.

Podríamos agregar, a la vez, que la ceguera constituye una experiencia acusmática (Schaeffer, 2003; Kane, 2014)[5] que se desarrolla, en parte, en la dinámica del tránsito urbano. Retomando la clasificación de la escucha planteada por Schaeffer (2003: 61-66), la escucha que se lleva a cabo desde la experiencia ciega es causal, al identificar la procedencia y características de la fuente emisora; es, por supuesto, semántica, ya que debe detectar el sentido de determinados códigos sonoros urbanos, como el ritmo de los semáforos para ciegos; y también es reducida, enfocada en las propiedades y materialidades acústicas del entorno. En la complejidad de esta escucha, a las personas ciegas se les revelan "otros modos de conexión con el mundo, modos de otra manera eclipsados por el dominio del ojo" (Zuckerkandl, 1973: 3), y oyen lo que Schafer (2009:33) ha denominado "sombras acústicas", que es, en definitiva, la construcción aural que las personas ciegas hacen de la ciudad a partir de su experiencia cotidiana de transitarla y habitarla.

Los imponderables de la vida urbana (Estado, ciudad y ceguera)

En la búsqueda de referencias, el bastón es un recurso fundamental en la experiencia ciega. Los bastones para ciegos son tubos de aluminio plegables de cuatro o cinco tramos, unidos por un elástico y con una puntera de plástico. Al caminar, el bastón anticipa el próximo paso que se dará, registrando el ancho de hombros de la persona. Eso permite identificar obstáculos, como una moto estacionada en la acera que quienes vemos podemos esquivar fácilmente, pero que para una persona ciega representa un posible daño. Al ir de lado a lado, a inversa de los pasos, con el bastón se van dando suaves golpes en el suelo, produciendo una sustancia acústica que es constantemente interpretada como el cambio de textura en las aceras y la distancia con las paredes. A la vez que se presta atención al efecto acústico de los golpes, las personas ciegas van alertas al entorno, identificando cambios en la sonoridad del espacio y la presencia de posibles obstáculos, como personas u obras en construcción. En este sentido, cabe destacar cómo este objeto es esencial para la producción de una serie



[5] El término *acusmática* (oír sin ver la fuente emisora) remite a que Pitágoras hablaba a sus discípulos –los *acusmáticos*– a través de un velo, para que se concentraran en la sonoridad de su voz sin ver la fuente del sonido (Kane, 2014: 4).



de prácticas de escucha a través de las cuales las personas ciegas se relacionan, en sus desplazamientos, con la materialidad de la ciudad y con otros ciudadanos, como el momento en el audio anterior cuando Santiago me explica la estrategia que tiene para identificar la parada de autobús (que se advierte en el golpe metálico producido en el impacto de su bastón con el poste), y cómo apela a otros transeúntes para saber si está en el lugar correcto.

Las paredes siempre son referencias para las personas ciegas. Cuando hay una pared cerca, el efecto acústico fue descrito como un "vacío", donde la escucha termina en una leve resonancia del impacto de las ondas sonoras contra la fachada de los edificios. Cuando la pared termina en las esquinas se produce el "abierto", la sonoridad cambia, se suman los autos de los costados, la escucha también se abre y permite determinar si se trata de una avenida o una calle, ya que la velocidad, la cantidad de vehículos, el tipo de pavimento, el ancho de calzada, tienen efectos en la forma en que se expresa el sonido. Todo ello en forma simultánea al movimiento del ciego, que toma nota de los sonidos del entorno, pero que debe seguir caminando. Estos datos son importantes a la hora de cruzar una calle, sumados a otras estrategias vinculadas con la cultura vial (Wright, Moreira y Soich, 2019; Wright, 2020). Cuando el semáforo se detiene, Santiago espera unos segundos para cruzar porque es usual que los motociclistas aceleren estando aún en rojo. El abierto también se percibe cuando hay entradas de estacionamientos, galerías, obras o rampas; esos lugares donde se siente que "hay algo que no está". Mientras caminábamos, Santiago me advertía cuándo había entradas y cómo el sonido cambiaba, rebotaba más y generaba una sensación de profundidad. Varias veces me apuntó que era difícil que yo me diera cuenta de lo mismo que él, ya que al mirar "resolvés con la vista". Este dato cobra importancia cuando un auto subió a una rampa luego de que pasáramos. La entrada no tenía alarma, una ausencia que Santiago advirtió como especialmente peligrosa, ya que las aceras son de tránsito peatonal y la entrada de un vehículo debe ser señalada de forma acústica y visual.

En esta línea, cabe destacar que en el año 2015 la entidad gubernamental COPIDIS (Comisión para la Plena Participación e Inclusión de las Personas con Discapacidad) publicó el *Manual Práctico de Diseño Universal*, basado en la Ley 962/03 dedicada a la accesibilidad urbana. En este manual se encuentra plasmado de manera práctica cómo debería ser la ciu-

dad de acuerdo con estos criterios legislativos. Sin embargo, un problema que persiste en la ciudad de Buenos Aires es que las adaptaciones que se incorporan al diseño no son siempre consultadas con sus usuarios directos. A su vez, la información que circula respecto de la función que cumplen las adaptaciones es escasa o nula, lo que produce confusiones tanto en las personas ciegas como en el resto de la ciudadanía.

Es importante, entonces, comprender que las personas ciegas habitan y transitan la ciudad desde una sensorialidad no hegemónica. Las políticas públicas urbanas orientadas a la integración y la convivencia de sensorialidades no centradas en la vista suelen ser ineficaces, y eso resulta en que no exista una noción ciudadana general de ciertas dificultades que presenta la ciudad. O de qué hacer frente al encuentro con personas ciegas. El eje para pensar en estas cuestiones son ciertas inconsistencias y discontinuidades que presentan las adaptaciones urbanas.

Según el censo del año 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), en la ciudad de Buenos Aires habitan 318 000 personas con diferentes niveles de discapacidad visual, lo que equivale aproximadamente a 11% de la población total hasta ese año. Por eso, en el diseño de la ciudad existen adaptaciones urbanas que deberían asegurar el tránsito de las personas. Una de ellas es el semáforo para ciegos, invento del argentino Mario Dávila que, si bien data de 1983, el primero fue instalado en la esquina de Chacabuco e Independencia recién a finales de 1998 (*La Nación*, 1998). Los semáforos para ciegos tienen la cualidad de emitir advertencias acústicas (bien podrían llamarse *semáfonos*) que las personas ciegas interpretan para saber si pueden o no cruzar una calle. Hasta el año 2012, de las 3 660 esquinas con semáforos, solo 36 contaban con semáforos adaptados para ciegos (*Clarín*, 2012). Ese año, el proyecto de Ley 4020, que proponía la adaptación de los semáforos existentes, fue vetado por el decreto 4/2012, justificado en que tres años era un corto periodo para esa obra y que la tecnología sonora no era suficiente si se contemplan los niveles de contaminación acústica de la ciudad, ya que en muchas esquinas el ruido del tránsito enmascara el sonido de los semáforos (Registro sonoro 2). Sin embargo, ese mismo año se comenzó a promover la instalación de semáforos para ciegos en 150 esquinas de la ciudad, con el objetivo de ampliar el alcance a 400.

Antes de la instalación de estos semáforos, APANOVI recibió una consulta por parte de la municipalidad. Desde la asociación ya habían experi-



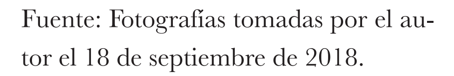
mentado junto a ingenieros para generar su propio sistema de semáforos, que probaron en la esquina de Boedo y Cochabamba, a unos treinta metros de la institución (Imagen 4). En una de las entrevistas, Santiago me describía el funcionamiento de este semáforo:

> [cada uno] tenía un control remoto chiquitito, como una caja de fósforos, en ese momento, fue hace varios años, uno apretaba y el semáforo decía "aguarde indicaciones", no interrumpía el tráfico, todavía no está para cruzar; cuando iniciaba decía "ahora puede cruzar calle Cochabamba", estaba acá a la esquina, "ancho 10 metros", sonaba un *bip*, y cuando estaba en amarillo iba más rápido, y después te decía "ahora puede cruzar avenida Boedo, ancho 18 metros". Cuando terminaba ese ciclo se paraba el semáforo (entrevista a Santiago, 6 de mayo de 2019).

Este sistema sonoro a demanda presentaba ciertas características que beneficiaban la circulación segura de las personas ciegas y su relación con el resto de la ciudadanía. En principio porque, una vez utilizado, el semáforo dejaba de funcionar hasta que el siguiente interesado lo activara. Este aspecto constituyó un alivio para los vecinos del cruce, cuyo primer temor era que sonara durante toda la jornada. En segundo lugar, las advertencias acústicas se aceleraban a medida que se terminaba el tiempo para cruzar la calle, llevando al usuario a apurar el paso. Asimismo, de generalizarse el uso de este sistema, podría también instalarse en bocas del metro, edificios públicos y otros espacios de la ciudad. De hecho, un sistema



Imagen 4
Dispositivo parlante llamado LEM, que daba indicaciones a demanda de los usuarios. Se encuentra ubicado en la esquina de Cochabamba y Boedo, a 30 metros de APANOVI, actualmente fuera de funcionamiento.



Fuente: Fotografías tomadas por el autor el 18 de septiembre de 2018.

similar llamado Ciberpas es utilizado en la ciudad de Barcelona, que se activa con un mando a distancia omnidireccional y también emite señales de orientación, de paso y de finalización (Cereceda Otárola, 2018:135).

Sin embargo, lo que se buscaba desde la municipalidad no era una consulta previa real al usuario. Al momento de dicha reunión, comentan tanto Rubén como Santiago –quien todavía no era presidente–, los semáforos ya habían sido comprados e importados y lo que se pretendía era un aval institucional para ejecutar la instalación. Tengamos en cuenta que, si bien los semáforos para ciegos siempre son beneficiosos, éstos no tenían las características de los anteriores. Los semáforos que hoy en día arbitran los cruces de la ciudad presentan ciertas particularidades que a veces resultan contraintuitivas. Cuando abren, emiten un periodo de sonidos rápidos que luego se van espaciando hasta quedar en un silencio interrumpido por un *bip* esporádico que marca la presencia del cruce. Así, en lugar de acelerar el paso y generar alerta, las advertencias sugieren una actitud contradictoria (Imagen 5 y Registro sonoro 3). A su vez, funcionan durante toda la jornada, aumentando el volumen de día y bajándolo por la noche. Esto suele irritar a los vecinos de los cruces, que muchas veces deben presentar quejas al municipio (o bien, optan por romperlos).

La falta de consulta se suma a las inconsistencias y discontinuidades que presentan otras adaptaciones urbanas. Al igual que en la gestión de

Imagen 5
Sistema de semáforos que se encuentra en funcionamiento actualmente en cruces de la ciudad de Buenos Aires. Este semáforo para ciegos se encuentra en un cruce cercano a la estación Plaza Virreyes de la Línea E de transporte subterráneo.



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 6 de mayo de 2019.



semáforos, desde APANOVI se ha trabajado intensamente en el diseño de las adaptaciones para el viaje en transporte público, por ejemplo, al impulsar la ley de anuncio de estaciones de tren y subterráneo, que sirve de referencia sonora para personas ciegas y también para el conjunto de la ciudadanía. Estuvieron presentes en la gestión de baldosas que funcionan como alerta de abismos y guía en las aceras del espacio público, que son mencionadas por Santiago en el primer y último audio, ya que se encuentran en las aceras de la asociación. Hay dos tipos de baldosa que fueron elegidas APANOVI y que han contribuido a generar mayor seguridad para personas con discapacidad visual. Las baldosas con burbujas que alertan de un abismo inminente, y aquellas con canaletas que sirven como una guía para transitar de forma segura hacia los molinetes y estaciones de subterráneo y tren (Imagen 6). Son amarillas, para alertar también a aquellas personas que, si bien no son completamente ciegas, presentan alto grado de disminución de la capacidad visual. Sin embargo, estas guías no se encuentran en todas las estaciones y tampoco existe una divulgación eficaz acerca de su funcionamiento, por lo que las personas videntes suelen pararse sobre ellas y obstaculizan el tránsito de las personas ciegas.

Entonces, si bien en la última década ha existido una intención por mejorar el diseño de la ciudad para el tránsito de personas con diferentes grados de discapacidad visual, la relación entre el Estado, la ciudad y la ceguera se encuentra marcada aún por esta serie de inconsistencias y discontinuidades que obligan a las personas ciegas a guiarse por otro tipo

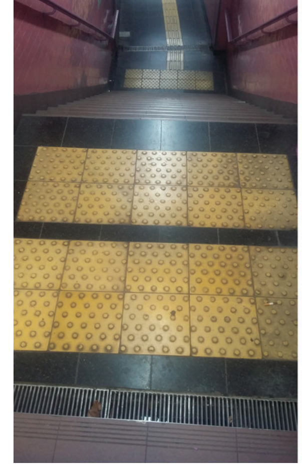




Imagen 6
Las baldosas con burbujas marcan la inminencia de un abismo, mientras que las baldosas con canaletas señalan un camino.

Fuente: Fotografías tomadas por el autor en la estación Boedo de la Línea E del transporte subterráneo, el 6 de mayo de 2019.

de referencias. El espacio público está repleto de obstáculos que suponen problemas para el tránsito. Como se puede percibir en el audio anterior, en las aceras hay andamios, motocicletas, mesas de bares y otras faltas de consideración ciudadana que no tienen una regulación real. Estas inconsistencias o fallas en el diseño, entonces, marcan cómo desde el Estado se deben promover soluciones continuas, consistentes, avaladas por los usuarios y transmitidas al conjunto de la ciudadanía. Pero mientras esa relación continúe en este tenor, lo que se destaca es el valor que tienen para las personas ciegas estas prácticas de escucha y la atención cuando transitan por el espacio público.

Palabras (y otros sonidos) finales

En este trabajo busqué plasmar algunos resultados de mi investigación sobre las sonoridades y la escucha en Buenos Aires, tomando específicamente el caso de las sensorialidades ciegas en el tránsito urbano. Esto lo hice en el formato de una etnografía sonora, una articulación de texto escrito, imágenes y registros sonoros, aprovechando el espacio brindado por este tipo de propuestas editoriales para la producción multimedia de resultados. Se desprenden, entonces, al menos dos particularidades de la etnografía sonora, que podríamos pensar en términos de un aporte metodológico. En primer lugar, que se trata de una herramienta de investigación que introduce en forma conjunta la grabación de campo y la pregunta explícita por las sonoridades cotidianas y la escucha de un sujeto o un grupo social. En segundo lugar, que estos materiales se articulan y se ponen en diálogo para presentar los resultados de las investigaciones en formatos novedosos que no se reduzcan únicamente a la interpretación antropológica escrita, sino que incluyan aspectos del trabajo de campo que raramente forman parte de la exposición de la investigación y que terminan acumulándose en extensos *corpus* documentales que nutren los archivos de los investigadores.

En los audios que preceden cada parte de este trabajo es posible percibir desde la escucha aquellas instancias etnográficas efímeras y dinámicas que sirvieron como base para el análisis centrado en las características existenciales de las sensorialidades ciegas, en permanente diálogo, tensión y negociación con la materialidad de la ciudad, la sonoridad, la rítmica urbana y las prácticas viales en Buenos Aires. Esto pone de relieve las vastas posibilidades que se abren a la investigación desde una escucha etnográfica que interpela y desnaturaliza los mundos sonoros y aurales cotidianos, en



un camino crítico hacia los modos diferenciales en que habitamos las ciudades y transitamos por ellas. En este caso, desde una alteridad etnográfica planteada en un nivel sensorial y perceptivo, resulta claro cómo el diálogo entre dos formas diferentes de escuchar los mismos sonidos, de percibir las sonoridades urbanas e interactuar con ellas, puede conducir a nuevos problemas de investigación para los estudios urbanos, planteados a partir de una sensibilidad etnográfica alternativa a la hegemonía de lo visual, lo visto, lo visible.

Este interés se engloba en plantear investigaciones desde y a través de lo sonoro, dando cuenta de que si bien el oído funciona en un nivel fisiológico, éste "pertenece en gran medida a la cultura, es ante todo un órgano cultural" (García, 2007: 63). En tal sentido, partir de una pregunta etnográfica y social por la escucha de los sujetos y su percepción de determinadas expresiones del mundo audible permite contextualizar dicha experiencia auditiva y establecer conexiones en un ámbito mayor de relaciones históricas, sociales y políticas. En el trabajo desarrollado aquí, esto es evidente en las discontinuidades e inconsistencias que presentan las adaptaciones urbanas de la ciudad de Buenos Aires para el tránsito seguro de muchos de sus habitantes, aspecto de una relación histórica defectuosa entre el Estado, la ciudad y las sensorialidades y corporalidades no hegemónicas que la habitan y la transitan. Esta relación defectuosa resalta el trabajo permanente de negociación por la materialidad de la ciudad que surge de organizaciones como APANOVI. Entonces, si bien existen criterios para que la ciudad sea accesible y transitable por todos los ciudadanos, y hay entidades no gubernamentales dirigidas por personas ciegas, no existe una consulta real a los usuarios directos de las distintas adaptaciones urbanas, lo cual lleva muchas veces a transformar la fisonomía de la ciudad sin contemplar las diferentes sensorialidades y corporalidades desde las que se construye la experiencia urbana.

Por otro lado, este caso de estudio centrado en la sensorialidad ciega permite dar cuenta de algunos elementos de las sonoridades urbanas que pasan desapercibidos en la experiencia vidente. Retomemos brevemente los elementos audibles de este trabajo. Como señalé al principio, el registro sonoro implica una escucha descontextualizada. En el momento, yo debía forzar mi escucha para percibir los elementos acústicos que Santiago me señalaba como evidentes, siempre bajo el supuesto de que debía resultar difícil, e incluso innecesario, que prestemos atención a lo mismo. Al oír de nuevo el recorrido realizado, ahora a través de los oídos de la grabación,

puedo notar ciertas cuestiones que pasaron desapercibidas en la caminata, o que naturalicé con el correr de los minutos. El bastón que nunca deja de golpear o arrastrarse en el suelo, y que sirve para percibir cambios en la acústica y las texturas. Es notorio, también, cómo el mismo bastón permite intuir la velocidad cambiante que empleamos en la caminata. Resulta clara, tras varias escuchas, la transformación acústica que se produce al salir o ingresar debajo de la autopista. Se pueden definir cada vez con mayor nitidez las voces de las personas que se transforman fugazmente en protagonistas de nuestra conversación, quienes mientras pasábamos se pegaban inmóviles a las paredes, o como el niño que hizo que ralentizáramos nuestra marcha. Los volúmenes de nuestras propias voces varían en distintos momentos, en función del mayor o menor ruido de fondo. Cada tanto, un vehículo sorprende al acelerar. El golpe del metal de alguna herramienta impactando el suelo nos anunciaba sonoramente la presencia de una obra en construcción, donde mi principal temor era que hubiese algún alambre que no hubiera registrado con mi vista y que nos lesionara de alguna manera. Y para terminar, algo muy sutil de este audio final, que es el momento en que Santiago pasa a mi izquierda para seguir el camino de las baldosas-guía (Imagen 7), lo que genera una espacialización diferente del sonido captado por el grabador.

Imagen 7

Baldosas-guía instaladas en la acera de APANOVI para contrarrestar la irregularidad de la pared.



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 6 de mayo de 2019.



Todas estas cuestiones dan cuenta de la profunda relación que existe entre las personas ciegas y las sonoridades urbanas al transitar por la ciudad, que a diferencia de la percepción de las personas que ven, se constituyen como referencias dinámicas para ubicar al cuerpo en relación con el tiempo y el espacio. En la sensorialidad ciega, entonces, el ruido que caracteriza a las ciudades anula los puntos de referencia necesarios para transitar por ellas. Esto sucede cuando las emisiones acústicas del bastón son enmascaradas o silenciadas por algún evento acústicamente saturado de la sonoridad urbana; o cuando, por la misma razón, la escucha no puede conectar con alguna emisión que reoriente la trayectoria. Pero esos puntos de referencia, al ser dinámicos y arbitrarios, también pueden silenciarse. Podría tratarse hasta de un tubo de luz defectuoso en la acera de una avenida que es retirado o arreglado. Allí, ante ese silencio, se buscarán nuevos puntos de escucha para devolver orientación al cuerpo. En definitiva, el silencio no es tan problemático como el ruido en las sensorialidades ciegas, ya que siempre las emisiones acústicas del propio cuerpo permiten crear el espacio para la escucha.

Bibliografía

Aguilar Díaz, Miguel A. (2020). "Centralidad de los sentidos: desplazamientos de una persona ciega por el centro de la Ciudad de México". *Encartes*, vol. 3, núm. 5, pp. 29-55. https://doi.org/10.29340/en.v3n5.136

Ahumada, Valentina (2017). "Corporalidad y *performance*. Personas de ceguera adquirida". *Revista del* CISEN *Tramas/Maepova*, vol. 5, núm. 2, pp. 17-35.

Alonso Cambrón, Miguel (2010). "Etnografía sonora. Reflexiones prácticas". *Sárasuatí. E-Revista de Humanidades*, núm. 4, pp. 26-34.

Augoyard, Jean-François y Henry Torgue (2006). *Sonic Experience: a Guide to Everyday Sounds*. Montreal: McGill-Queen's University Press. Publicado originalmente en 1995.

Carvalho da Rocha, Ana L. y Viviane Vedana (2009). "La representación imaginaria, los datos sensibles y los juegos de la memoria: los desafíos de campo en una etnografía sonora". *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 13, pp. 37-60. Recuperado de http://www.rchav.



cl/2009_13_art03_carvahlo_&_vedana_spa.html, consultado el 12 de mayo de 2022.

Cereceda Otárola, Marcos (2018). *Desplazamientos a ciegas. Un estudio etnográfico sobre los movimientos y movilizaciones urbanas de las personas con diversidad visual en Barcelona*. Tesis doctoral. Barcelona: Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Barcelona.

Clarín (2012, 30 de enero). "Instalarán 150 semáforos de alta tecnología para ciegos". *Clarín*. Recuperado de https://www.pressreader.com/argentina/clarin/20120130/textview, consultado el 12 de mayo de 2012.

Classen, Constance (1997). "Foundations for an Anthropology of the Senses". *International Social Science Journal*, vol. 49, núm. 153, pp. 401-412. https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00032.x

Comisión para la Plena Participación e Inclusión de las Personas con Discapacidad (COPIDIS) (2015). *Manual práctico de diseño universal.* Buenos Aires: Buenos Aires Ciudad. Recuperado de https://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/manual_de_diseno_universal_3.pdf, consultado el 12 de mayo de 2022.

Csordas, Thomas (1993). "Somatic Modes of Attention". *Cultural Anthropology*, vol. 8, núm. 2, pp. 135-156. https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010

Dagnino, Alejandro (2019). *El caminar y la autonomía. Etnografía sobre el aprendizaje del desplazamiento independiente en personas con discapacidad visual en tres asociaciones de Buenos Aires*. Tesis de maestría. Buenos Aires: Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Domínguez Ruiz, Ana L. (2019). "El oído: un sentido, múltiples escuchas. Presentación del dossier *Modos de escucha*". *El Oído Pensante*, vol. 7, núm. 2, pp. 92-110. Recuperado de http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/oidopensante/article/view/7562, consultado el 12 de mayo de 2022.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

García, Miguel (2007). "Los oídos del antropólogo. La música Pilagá en las narrativas de Enrique Palavecino y Alfred Métraux". *Runa*, núm. 27, pp. 49-68. Recuperado de http://revistascientificas.filo.uba.ar/





index.php/runa/article/view/2716, consultado el 12 de mayo de 2022.

Granados, Alan (2018). *La sonoridad de los movimientos sociales. Expresividad,* performance *y praxis sonora en las marchas de protesta en la Ciudad de México.* Tesis doctoral. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hall, Edward T. (2003). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI. Publicado originalmente en 1966.

Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres y Nueva York: Routledge.

Kane, Brian (2014). *Sound Unseen. Acousmatic Sound in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199347841.001.0001

La Nación (1998, 24 de diciembre). "Semáforo para ciegos". *La Nación*. Recuperado de https://www.lanacion.com.ar/sociedad/semaforo-para-ciegos-nid122535/, consultado el 12 de mayo de 2022.

Le Breton, David (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Martín, José L. y Santiago Fernández Trejo (2017). "La dimensión acústica de la protesta social: apuntes desde una etnografía sonora". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 59, pp. 103-122. https://doi.org/10.17141/iconos.59.2017.2643

Muñoz, Daniel (2018). "Adjusting Infrastructures and Bodies: finding a way for disabled people into Santiago's public transport system", en Jaime Hernández-García, Sabina Cárdenas-O'Byrne, Adolfo García-Jerez y Beau B. Beza (ed.), *Urban Space: Experiences and Reflections from the Global South*. Santiago de Cali: Pontificia Universidad Javeriana y Sello Editorial Javeriano, pp. 201-222.

Ong, Walter (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Publicado originalmente en 1982.

Petit, Facundo (2020a). *La ciudad del ruido: antropología de la experiencia sonora urbana*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

— (2020b). "Prácticas sonoras y desplazamientos sensoriales entre los banderilleros del tren de la Ciudad de Buenos Aires", en Natalia Bieletto-Bueno (ed.), *Ciudades vibrantes. Sonido y experiencia aural urbana*



en América Latina. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Mayor, pp. 1-18.

— y Nahuel Potenza (2019). "Sonoridades subterráneas: una etnografía de los músicos del subte de la Ciudad de Buenos Aires". *El Oído Pensante*, vol. 7, núm. 2, pp. 64-91. Recuperado de http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/oidopensante/article/view/7561, consultado el 12 de mayo de 2022.

Schaeffer, Pierre (2003). *Tratado de los objetos musicales*. Madrid: Alianza. Publicado originalmente en 1966.

Schafer, Raymond Murray (2009). "I Have Never Seen a Sound". *Canadian Acoustics*, vol. 37, núm. 3, pp. 32-34. Recuperado de https://jcaa.caa-aca.ca/index.php/jcaa/article/view/2123/1870, consultado el 12 de mayo de 2022.

Stoller, Paul (1992). *The Taste of Ethnographic Things*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press. Publicado originalmente en 1989.

Vedana, Viviane (2010). "Territórios sonoros e ambiências: etnografia sonora e antropologia urbana". *Iluminuras*, vol. 11, núm. 25, pp. 1-14. https://doi.org/10.22456/1984-1191.15537

Wright, Pablo (2020). "Cuerpos viales, cultura y ciudadanía: reflexiones antropológicas". *Encartes,* vol. 3, núm. 5, pp. 10-28. https://doi.org/10.29340/en.v3n5.139

— Mª Verónica Moreira y Darío Soich (2019). "Antropología vial: símbolos, metáforas y prácticas en las calles de Buenos Aires", en Leticia Katzer (ed.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, pp. 164-215.

Zuckerkandl, Victor (1973). *Sound and Symbol. Music and the External World*. Nueva York: Princeton University Press. Publicado originalmente en 1956.






Facundo Petit es doctor y profesor en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina). Becario Posdoctoral del CONICET (2021-2024). Participa en tres proyectos de investigación: el Equipo de Antropología de la Religión (EAR), Culturalia, y el Proyecto Arqueológico y Antropológico Pallqa. Varios de sus trabajos pueden ser consultados en: https://fyl.academia.edu/FacundoPetit



REALIDADES SOCIOCULTURALES

EL AMARANTO COMO ALIMENTO INDÍGENA: PRODUCCIÓN DE PATRIMONIO Y ACTIVISMO ALIMENTARIO

AMARANTH AS AN INDIGENOUS FOOD: PRODUCTION OF HERITAGE AND FOOD ACTIVISM

Charlynne Curiel*

Resumen

Este texto analiza la patrimonialización de alimentos como un proceso social que produce indigeneidad a través del activismo alimentario. Expone el caso del Grupo Enlace para la Promoción del Amaranto en México, un actor en la discusión sobre soberanía alimentaria, que impulsa la producción, la transformación y el consumo de este grano. Ilustra sus acciones, prácticas organizativas y las narrativas que dotaron al amaranto de una serie de valores asociados a su lugar en la dieta mesoamericana, que reactualizados en clave de alimento indígena y ancestral posibilitaron su nombramiento como patrimonio intangible de la Ciudad de México. Se muestra la relevancia de este tipo de activismo para la producción de indigeneidad en el ámbito del patrimonio alimentario.

Palabras claves: patrimonio, activismo alimentario, amaranto, alimento indígena, indigeneidad.

AMARANTH AS AN INDIGENOUS FOOD: PRODUCTION OF HERITAGE AND FOOD ACTIVISM

Abstract: This text analyzes how turning of foods into heritage is a social process that produces indigeneity via food activism. It presents the case of the Enlace Group for the Promotion of Amaranth in Mexico (Grupo Enlace para la Promoción del Amaranto en México) a player in the argument over food sovereignty,

* Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (IIIS-UABJO).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 203-233
Recepción: 3 de marzo de 2021 • Aceptación: 16 de junio de 2021
https://encartes.mx





which propels the production, transformation and consumption of this grain. It illustrates its food events, organizational practices and the narratives that provided amaranth with a series of values related to its place in the Mesoamerican diet, which, updated as indigenous and ancestral food, helped it become known as an intangible heritage of Mexico City (CDMX). We display the relevance of this type of activism for the production of indigeneity in the scope of food heritage.
Keywords: heritage, food activism, amaranth, indigenous food, indigeneity.

Introducción

Como parte de la patrimonialización[1] cultural impulsada por la UNESCO en 2003,[2] la creación de patrimonio alimentario se orienta a la salvaguarda de cocinas o productos considerados "tradicionales",[3] locales y poco conocidos. "Desde arriba" se propone promover el desarrollo económico, los intereses de la industria gastronómica y el turismo (Bessiére, 1998; Matta, 2013). "Desde abajo", abona a la construcción discursiva del lugar, la identidad y la cultura (Littaye, 2016) y en "procesos de etnogénesis, defensa de la identidad y del territorio" (Guzmán Chávez, 2019: 12) cuando las

[1] "Se usa para nombrar una vasta gama de eventos que suceden en torno a expresiones, bienes culturales y naturales, personas o grupos humanos, cuando son valorados como patrimonio cultural y son empleados por un espectro de actores, para una gran variedad de objetivos, siempre bajo la justificación de la necesidad de proteger y conservar aquello que se patrimonializa." (Pérez Ruíz y Machuca, 2017: 5).

[2] Según su convención, "el patrimonio cultural inmaterial o 'patrimonio vivo' se refiere a prácticas, expresiones, saberes o técnicas transmitidos por las comunidades de generación en generación. El patrimonio inmaterial proporciona a las comunidades un sentimiento de identidad y de continuidad: favorece la creatividad y el bienestar social, contribuye a la gestión del entorno natural y social y genera ingresos económicos. Numerosos saberes tradicionales o autóctonos están integrados, o se pueden integrar, en las políticas sanitarias, la educación o la gestión de los recursos naturales… tiene como objetivo la conservación de este frágil patrimonio; también pretende asegurar su viabilidad y optimizar su potencial para el desarrollo sostenible… El patrimonio cultural alimentario incluye lo material: plantas endémicas, platillos tradicionales, herramientas, paisajes, etc., así como lo inmaterial: cocina, conocimiento intelectual y corporal, tradiciones, técnicas, ideología, conciencia sensible, filosofías de la alimentación y la salud, etc." (UNESCO, 2021).

[3] Para una reflexión crítica sobre la categoría "tradicional" en la alimentación, véase Sébastia (2017).

poblaciones indígenas encuentran una oportunidad para negociar visibilidad y reconocimiento étnico ante instancias nacionales e internacionales (Bak-Geller Corona, 2019). En ambos casos impacta directamente a las comunidades, las relaciones sociales e interpersonales y los procesos más amplios de negociación de lo que son y se consideran dichas cocinas, los alimentos culturalmente apropiados y las "comidas auténticas" (Stanford, 2012), e interroga de manera crítica las dinámicas de la globalización a la luz de prácticas e interacciones locales, regionales, nacionales y transnacionales. Aunque las iniciativas más conocidas son las que promueven los gobiernos e instancias internacionales, lo que estudios recientes muestran es que el patrimonio alimentario se hace posible, se entiende y valora en la vida y las prácticas cotidianas de los actores comunitarios (Pérez Ruiz y Machuca, 2017; Suremain, 2017, 2019a; Bak-Geller Corona *et al.*, 2019).

En América Latina han surgido iniciativas patrimoniales que derivan de la organización de diversos agentes en torno a la soberanía alimentaria, el derecho a la alimentación saludable y la valoración de cocinas y productos locales (Rebaï *et al.*, 2021), ante los efectos que tiene la agroindustria y los rápidos cambios que experimentan las dietas, la comensalidad y los hábitos alimentarios. Una consecuencia de este proceso es "la revitalización de ingredientes tradicionales reconocidos por sus valores nutricionales, ventajas agrícolas o su sustentabilidad con respecto a la seguridad alimentaria" (Sébastia, 2017: 7).

Las investigaciones sobre patrimonio dan cuenta de "los procesos institucionales, económicos, políticos, sociales, culturales e identitarios de valorización de la agrodiversidad, de los alimentos y la gastronomía" (Rebaï *et al.*, 2021: 15). Reparan en los cambios que experimentan los cultivos y las formas de cocinar y comer frente a la expansión de los mercados, las políticas agrícolas, la difusión e información en medios de comunicación (Rebaï *et al.*, 2021), el surgimiento de una base consumidora en busca de autenticidad (Littaye, 2016) y "la valoración simbólica de las raíces indígenas de las cocinas locales" (Suremain, 2017: 175).

El patrimonio opera como "un marcador de identidad y elemento distintivo del grupo social" que "provee profundidad histórica y patrón permanente en un mundo en continuo cambio"; como vínculo temporal no se distingue de la tradición y se considera un "reservorio de sentido necesario para entender el mundo" (Bessiére, 1998: 26). Crearlo implica debatir nociones de ancestralidad, legitimidad y autenticidad en ciertas



prácticas culturales (Guzmán Chávez, 2019), discutir cómo se pone la "propia" cultura al servicio de intereses específicos (Bak-Geller Corona *et al.*, 2019) y ponderar la intervención de instancias oficiales que "activan" la iniciativa patrimonial (Medina, 2017). La patrimonialización se expresa como "una acción que ejercen los sujetos sobre algo que antes no era patrimonio y que se pretende que lo sea" (Pérez Ruíz y Machuca, 2017: 5).

Este proceso genera una tensión entre la "patrimonialización ordinaria" –una suerte de práctica social que escapa del campo formal de las instituciones y las organizaciones que entendemos es propia de las "configuraciones de patrimonio alimentario"[4] (Suremain, 2019b: 12)– y el patrimonio institucional: "el proceso de selección de lo que merece ser valorizado puede ser doblemente problemático, debido al perfil de los que deciden y por los criterios de selección mismos. Puede llevar entonces a una reinvención de lo «ancestral» —un término que apareció hace poco—, de lo «típico» o de lo «tradicional» (Hobsbawm y Ranger, 1983)… y que corresponde a un proceso de catalogación que conlleva un interés «objetivizante»" (Rebaï *et al.*, 2021: 16).

A lo largo del continente observamos cómo este proceso de catalogación dota de un arsenal de nociones para definir las iniciativas patrimoniales, tales como "producto cultural argentino" (Álvarez y Sammartino, 2009), "comida indígena comunitaria" en Bolivia (Suremain, 2019b) o "las rutas gastronómicas" (Suremain, 2017) y *super-foods* en México (Katz y Lazos, 2017). Como señala Ayora-Díaz, "todas estas afirmaciones, declaraciones, certificaciones del carácter patrimonial de las formas de alimentación, de prácticas y técnicas de elaboración de la comida, de sistemas culinario-gastronómicos, encierran un trasfondo político y de negociación de visiones del mundo habitado por grupos sociales, y la legitimación de sus narrativas del pasado y su presente" (2019: 212).

Con el fin de abonar en los análisis sobre la producción de patrimonio alimentario que indagan en los actores, su organización y prácticas (Bak-Geller Corona *et al.*, 2019; Rebaï *et al.*, 2021), así como en la negocia-

---

[4] Entendidas como "las situaciones en las que el aspecto del patrimonio –su reconocimiento, salvaguarda y promoción– se expresan en otras palabras y términos de los usados por la UNESCO, a través de las cuales examinar la diversidad de actores con intereses diversos" (Suremain, 2019:9).

ción de los elementos indígenas que incursionan en el circuito global en la era del "resurgimiento étnico" (Matta, 2013), en este texto presentamos el "activismo alimentario" (Siniscalchi y Counihan, 2014; Counihan, 2014b) del Grupo Enlace para la Promoción del Amaranto en México (GEPAM). El seguimiento que iniciamos para dar cuenta de la ausencia y la emergencia del amaranto y la organización social en torno a él (Curiel, 2016) nos llevó a observar las prácticas y los discursos que el Grupo desplegó en diversos eventos públicos. En este texto nos preguntamos qué papel desempeña el activismo alimentario en la producción de un "alimento indígena". Y entendiendo el patrimonio como una producción material y simbólica que implica observar la descontextualización y posterior recontextualización de ciertos elementos (Frigolé, 2010), atendemos los aspectos simbólicos, discursivos y objetos materiales que dicho activismo usó para lograr el nombramiento del amaranto como patrimonio de la Ciudad de México (CDMX) y su inclusión en la canasta básica.

Nos acercamos a estas interrogantes a través del concepto de indigeneidad elaborado como los "procesos históricos, sociales, políticos a través de los cuales ciertas personas, grupos, prácticas, objetos pueden ser identificados y/o pueden reivindicarse como indígenas" (López Caballero, 2016: 10), que cuestionan tanto la idea sobre "nuestro origen común", situado en el pasado prehispánico, como la legitimación de los pueblos indígenas contemporáneos por su "vínculo indisoluble y transhistórico con ese pasado" (López Caballero, 2010: 137).

Si bien la exclusión del indio y lo indígena caracterizó el discurso de las cocinas del siglo XIX (Bak-Geller Corona, 2019), las investigaciones recientes en el campo del patrimonio alimentario revelan el valor agregado[5] que aparece en las comidas identificadas como indígenas en un contexto "caracterizado por la lógica neoliberal y mercantilista que transforma la cultura en bien de consumo" (Bak-Geller Corona, 2019: 44) cuando produce alimentos que "estampillados como indios, están de moda [pues se representan] como alimentos auténticos, verdaderos o puros" (Suremain, 2017: 174). Un ejemplo es la ruta del "chocolate maya" (Suremain,



[5] Ya "que ningún bien, material o simbólico, que ninguna expresión cultural y que ninguna población o grupo cultural es por origen y en sí mismo un patrimonio", el proceso de producirlo implica "agregarle valor a lo que se pretende considerar como bien patrimonial" (Pérez Ruíz y Machuca, 2017:5).



2019a). Procedemos a presentar la discusión sobre la producción de patrimonio, activismo alimentario e indigeneidad, y posteriormente, el surgimiento del GEPAM. Incluimos una semblanza del amaranto para ubicar la relevancia que ha adquirido en los últimos años como alimento y cultivo. Los eventos alimentarios se ilustran con base en información recabada en notas de campo tomadas entre 2016 y 2018, la observación participante, conversaciones informales y seguimiento hemerográfico. En el último apartado concentramos las anotaciones finales.

Patrimonio, activismo alimentario y alimentos indígenas

El patrimonio alimentario se define como "el conjunto de elementos materiales e inmateriales de las culturas alimentarias considerado por una sociedad o grupo como una herencia compartida, como un bien común" (Bak-Geller Corona *et al.*, 2019: 19). Su creación responde en parte a las demandas del mercado turístico (Bessiére, 1998, 2013), caracterizadas por una tendencia de "regreso a lo local". Sus dinámicas reivindican comidas marginadas a través de procesos complejos de negociación, representación (Stanford, 2012), tensiones y contradicciones alrededor de lo que se quiere incluir y promover como iniciativa patrimonial (Matta, 2013). Como lo señalan Rebaï *et al.*,

> si el patrimonio y la patrimonialización pueden convertirse en herramientas pragmáticas de reconocimiento de las poblaciones excluidas de los grandes procesos de globalización, la patrimonialización puede llevar sin embargo a la santuarización de espacios (Cormier-Salem *et al.*, 2002) o provocar, en ciertos contextos, la fijación o la folclorización de prácticas y saberes (Dhaher 2012; Cornuel, 2017) (Rebaï *et al.*, 2021: 16).

Como práctica histórica, el patrimonio requiere de un discurso sobre el pasado –seleccionado, manipulado– siempre y cuando una de sus concepciones y usos haga referencia a los orígenes de determinadas entidades (Frigolé, 2010). En "una sociedad preocupada por la pérdida de sus propios trazos" (Bessière, 1998: 28) y necesitada de "situar referentes socioculturales e identitarios en relación con sus propias concepciones de tiempo y espacio" (Medina, 2017: 107), se producen vínculos entre prácticas culturales consideradas "tradicionales" o "ancestrales" y poblaciones

contemporáneas, para "justificar el presente mediante el uso de un pasado más o menos ficticio" (Bak-Geller Corona *et al*., 2019: 23).

Aunque marginales en al ámbito del patrimonio alimentario, se percibe a los productos locales o cocinas autóctonas como "amigables con el ambiente, saludables de manera inherente, representativas de una identidad o como reflejo complejo de sabores auténticos", reenmarcándolas conceptualmente a partir de nociones de localidad e historicidad (Finnis, 2012: 5-6). Considerados patrimonio, operan como medios para reivindicar que en el presente ciertas poblaciones mantienen prácticas ancestrales, prehispánicas, autóctonas, milenarias, tradicionales y auténticas, es decir, indígenas.

La reivindicación de patrimonio también es enarbolada por actores locales que promueven su ingreso activo al mercado (Finnis, 2012; Counihan, 2014a), quienes, en algunos casos, elaboran representaciones de los alimentos como tradiciones localizadas y propias de poblaciones indígenas (Littaye, 2016). Se ha documentado que la población "recupera" prácticas alimentarias para repensar sus identidades, representarlas estratégicamente a un público más amplio, obtener legitimación y generar ingresos económicos (Di Giovani y Brulotte, 2014).

Este "resurgimiento étnico" puede ser visto como una celebración de la cocina del "otro", como una fuente de entretenimiento o de capital cultural, ya que implica adaptaciones, reapropiaciones y traducciones (Matta, 2013), que en algunos casos producen "anacronismos patrimoniales" (Suremain, 2019a). Éstos son resultado de la intervención de agentes estatales, internacionales y académicos con la experticia suficiente y el poder para producirlos, así como de agentes de la sociedad civil que impulsan las iniciativas de patrimonio a través de su activismo, aunque requieran de las instancias oficiales para su reconocimiento social (Medina, 2017).

Aunque la comida mexicana goza de buena reputación y expansión internacional desde el siglo pasado (Pilcher, 2008), no fue hasta el año 2010 que el gobierno logró su reconocimiento como patrimonio cultural inmaterial ante la UNESCO (Stanford, 2012; Santilli, 2015). Desde entonces ha aumentado el número de restaurantes, *chefs* y eventos que abogan por "el rescate y la conservación" de la cocina "tradicional" y la "gastronomía prehispánica" (Escofet Torres, 2013), así como la promoción de programas para apoyarlas. Instancias de gobiernos locales y federales animan a algunas mujeres a presentar sus cocinas "indígenas" como "arte culi-



nario tradicional" en ferias para el turismo, ubicándolas en el centro de una tendencia gastronómica global y moderna en la que se reimaginan y representan comidas y alimentos endémicos, pero también a quienes las elaboran (Hryciuk, 2019; Suremain, 2019b; Jaramillo Navarro, 2020).

En el siglo XXI, la "idea de la herencia prehispánica" es recurrente en muchos de los aspectos que conforman nuestra idea de nación (López Caballero, 2010), entre ellos la comida. Bak-Geller Corona señala que actualmente "la ingesta de platillos *indígenas* es vista como un recurso eficaz para el proceso de indianización, en el que el sujeto asimila algo más que las propiedades nutricionales de los alimentos; está incorporando en sus entrañas los valores de la pureza, la autenticidad y el arraigo que caracterizan el *ethos* indígena" (2019: 40).

Se ha documentado cómo el gobierno mexicano, la industria gastronómica e instancias turísticas hacen uso de esta narrativa para promover la cocina o algunos alimentos que se asocian a lo "mexicano", lo "indígena" o lo "prehispánico" (Stanford, 2012; Brulotte y Starkman, 2014; Suremain, 2017, 2019a, 2019b; Hryciuk, 2019; Jaramillo Navarro, 2020). Pero el papel que tiene el activismo alimentario en estas dinámicas ha sido menos abordado.

Siniscalchi y Counihan (2014) señalan que el activismo alimentario es un esfuerzo para promover justicia social y económica en un sistema alimentario distinto y alejado del paradigma de la agroindustria. Según las autoras, dicho activismo incluye "los discursos y las acciones de las personas para hacer el sistema alimentario, o partes de él, más democrático, sustentable, saludable, ético, culturalmente apropiado y de mejor calidad".

La organización para mejorar la alimentación y la defensa de los productos endémicos se ha estudiado en las Redes Alternativas Alimentarias, que promueven agriculturas limpias, la distribución de alimentos orgánicos y la socialización de dietas con productos frescos (Gravante, 2018); también en el movimiento social organizado en defensa de los maíces nativos y contra la introducción de variedades transgénicas en México (García López y Giraldo, 2021). Recurrimos al concepto de activismo alimentario para explicar la organización social, los compromisos e intereses que el GEPAM tiene como un ensamble de actores que promueve la soberanía alimentaria, la economía social y las dietas locales para la mejora de la salud alimentaria, que incide en la generación de políticas públicas y del discurso que produjo al amaranto como alimento "indígena". En la práctica

observamos dicho activismo en reuniones, publicaciones, manejo de redes sociales y eventos públicos donde se despliegan los elementos discursivos, performativos y la "politicidad" que relacionamos con su estructuración en el aspecto organizativo (Gravante, 2018).

Breve historia del amaranto

Mesoamérica es una de las áreas de origen de la agricultura donde se domesticaron diferentes especies de chiles, calabazas, maíces y amarantos (León, 1994: 8) –huauhtli en náhuatl– que fueron granos básico en los mundos prehispánicos mesoamericano e inca cultivados hace más de 6 000 años (Iturbide y Gispert, 1994). En el valle de México, de Zimatlán en Oaxaca y de Tehuacán, Puebla, existen referencias históricas y arqueológicas sobre la importancia que tenía en las vidas cotidiana y ritual (Reyes Equiguas, 2009; Velasco Lozano, 2001).

La llegada de la colonización europea alteró la relación de las poblaciones mesoamericanas con el amaranto, al grado de marginarlo a pequeñas parcelas donde experimentó un abandono provocado por la transformación de una agricultura tradicional y de subsistencia a una de tipo comercial, el uso de la tierra para criar ganado y la sustitución de cultivos, entre otros factores (León, 1994).

Desde la década de 1950, el amaranto recuperó el interés científico:

> En 1967, el experto Jonathan D. Sauer postuló que las tres especies de mayor importancia económica fueron domesticadas en distintas regiones: *Amaranthus caudatus* en Sudamérica; *A. hypochondriacus* en el centro de México, y *A. cruentus* en el sur de México y Guatemala, justo donde florecieron los incas, los aztecas y los mayas, las tres civilizaciones prehispánicas más destacadas en el continente americano (Ibarra-Morales *et al.*, 2021: 8).

En 1972 el fisiólogo botánico John Downton descubrió que la semilla de amaranto contiene el doble de lisina que el trigo, tres veces más que el maíz, y de hecho tanta como la que se encuentra en la leche. Durante los años 80, la NASA consideró al amaranto "el mejor alimento de origen vegetal y más completo para el consumo humano". El primer astronauta mexicano, Rodolfo Neri Vela, llevó amaranto en una nave espacial para hacerlo germinar y florecer durante un vuelo orbital, popularizándose desde entonces como "la *planta sagrada* que comen los astronautas" (*Clarín*,



2013). En septiembre de 1991 se realizó el Primer Congreso Mundial de Amaranto en Oaxtepec, Morelos, con especialistas de Argentina, Bolivia, China, Cuba, Ecuador, Guatemala, India, Japón, Kenia, México, Perú, Estados Unidos y Venezuela en áreas de biología, botánica, nutrición y ciencias agrícolas. Se redactaron reportes, informes, una memoria y varios artículos de investigación que promovieron mayor interés entre académicos de la UNAM, la Universidad de Chapingo y el Colegio de Posgraduados.

India y China son los principales productores, seguidos por Kenia, Nepal, Perú, Rusia y México, mientras que Israel, Estados Unidos y Holanda cuentan con empresas que desarrollan variedades de semilla para venderla a países que producen y exportan amaranto como flor de corte. Aunque no compite con el trigo, arroz o maíz, los amarantos gozan de una distribución cosmopolita (Lloyd De Shield, 2015).

Actualmente, en México el amaranto se produce en Tlaxcala, Puebla, Hidalgo, Morelos, Estado y Ciudad de México, San Luis Potosí y Oaxaca; además se procesa en cooperativas o pequeñas empresas que elaboran dulces, horchata y harina con la que se preparan galletas, churritos, obleas y otros productos para los mercados locales.

En Santiago Tulyehualco,[6] por ejemplo, se ha sembrado desde finales del siglo XIX y su población lo reclama como cultivo "tradicional", asociado a la identidad comunitaria y campesina (Ramírez-Meza *et al.*, 2017; Contreras *et al.*, 2017; Herrera Castro, 2018). Desde la década de 1970 se realiza la Feria de la Alegría y el Olivo, un evento alimentario que en los últimos años ha involucrado actores de la sociedad civil, el sector privado y el gobierno mexicano, descrito como una "extravagante representación del amaranto" (Suremain, 2019b). La investigación botánica y nutricional y la experimentación agrícola en México han generado un amplio conocimiento sobre esta planta, que incluye estrategias para fortalecer su cadena de valor, monitorear el aumento de hectáreas dedicadas a su cultivo, documentar las técnicas que se preservan para su producción, analizar su

[6] Poblado que se ubica en la delegación de Xochimilco de la CDMX donde se elabora la alegría, un dulce de amaranto y miel de abeja. En algunos estados se utiliza el nombre de alegría como sinónimo de amaranto. Acorde con Meiners Mandujano (2017), alegría era un nombre dado en España durante el siglo XVIII a las semillas, la planta y los dulces hechos con ajonjolí. Fue en la Nueva España donde se le dio el nombre de alegría a la mezcla que hoy conocemos.

lugar en sistemas agroalimentarios locales, enfatizar su importancia como cultivo y alimento estratégicos para transitar hacia modelos alimentarios saludables y su adaptabilidad frente al cambio climático (Espitia-Rangel, 2012; Sánchez-Olarte *et al.*, 2015; Ayala Garay *et al.*, 2014; Sánchez y Navarrete, 2018; Ibarra-Morales *et al.*, 2021).

El registro en 2010 de "La cocina tradicional mexicana, cultura viva, colectiva y ancestral" en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, cuyo expediente reivindicó la riqueza y diversidad de la alimentación de la milpa (Suremain, 2017), promovió entre diversos sectores –campesino, académico, gastronómico– la revaloración de alimentos "tradicionales" asociados con las dietas mesoamericanas, tales como el cacao (Suremain 2019a), el pulque, los insectos y el amaranto (Katz y Lazos, 2017), que en 2016 fue incluido en la lista de las *super-foods* por sus cualidades nutricionales, su origen prehispánico y su "ancestralidad" (Curiel, 2016).

El Grupo Enlace para la Promoción del Amaranto en México

El GEPAM nació a finales de 2013 en la Universidad Obrera de la Ciudad de México, en una reunión entre personas estudiosas de la agronomía, de la desnutrición y las enfermedades crónico-degenerativas, e integrantes de asociaciones civiles que buscaban mejorar las condiciones de la población campesina a través de la producción y el consumo del amaranto.

Se nombró una coordinadora general del Grupo proveniente de la academia y se planeó una agenda de trabajo que se inauguró en 2014 con la realización del Primer Congreso Nacional del Amaranto en la Universidad de Chapingo, con la participación de los sectores científicos y académicos de México y otros países. El Grupo se formalizó con "Los caminos del amaranto", una serie de recorridos por diferentes estados para conocer cómo se cultiva, cosecha, transforma, vende este grano y los retos que enfrenta el sector.

En septiembre del 2015 se organizó el Primer Encuentro de Productores de Amaranto, con apoyo del delegado de SAGARPA[7] en el estado de Puebla. Durante dos días, más de 300 integrantes del sector productivo se encontraron en un espacio para el diálogo, la reflexión y el intercam-

[7] Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.



ONG´s/ A.C.	Sector académico	Institución pública	Sector productivo	Sector comercial
Puente a la Salud comunitaria A.C.	Universidad Autónoma de Chapingo	Sistema Nacional de Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura (SINAREFI)	Red de Amaranto Mixteca	Biogramin
México Tierra de amaranto, A.C.	Instituto Politécnico Nacional	Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO)	Red de Amaranto Valles Centrales	Asociación Nacional de Empresas Comerciali-zadoras de Productores del Campo (ANEC)
UGOCM (Unión General de Obreros y Campesinos de México	Instituto de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP)	Sistema Nacional de Investigación y Transferencia Tecnológica para el Desarrollo Rural Sustentable (SNITT)	Casahuates Tulyehualco, A.C.	
Alternativas A.C.	Instituto Tecnológico del Altiplano de Tlaxcala	Red SIAL (Red de Sistemas Agroalimentarios Localizados-UNAM)	Sistema Producto Amaranto del Distrito Federal, A.C.	
Utopía Huixcazdhá A.C.	Universidad Autónoma Metropolitana		San Miguel de Proyectos Agropecuarios S.P.R. de R.S.	
Vía Orgánica, A.C.	Colegio de Posgraduados		Cooperativa Agro Teocalli	
Alianza por la salud alimentaria	Instituto de Biología de la UNAM		Colectivo Tonalhuautli	



ONG´S/ A.C.	Sector académico	Institución pública	Sector productivo	Sector comercial
Amaranth Institute	Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán		Centro de Desarrollo Comunitario Centéotl, A.C. / Amaranto de Mesoamérica para el mundo SC de RL	
	Universidad Obrera de México		Consejo integrador de productores de amaranto de Oaxaca, A.C.	
	Universidad de las Américas de Puebla		Cepa-Tlax, A.C.	
	COA Nutrición (Centro de Orientación Alimentaria)		Agroindustria Xomor	
	Universidad de la Tierra, Oaxaca		AmarantMex SPR de RL de CV	
			Sistema Producto Amaranto del Estado de Morelos	
			PRONA (Productos Nutricionales de Amaranto Mixe)	

Tabla 1
Instituciones integrantes del GEPAM
Fuente: Elaboración propia.



bio de experiencias. Integrantes de la academia facilitaron, escucharon y contribuyeron al registro del encuentro, pero no opinaron. La procedencia de quienes participaron –distintos estados, comunidades y poblaciones etnolingüísticas– permitió "un diálogo entre esas diversidades para encontrar resonancias entre los productores",[8] que enfatizó las experiencias compartidas para valorarlas como "saberes propios" de quienes producen y se relacionan con el amaranto, a decir de un entusiasta integrante del Grupo, que aseguró que el Encuentro garantizó una "ecología de saberes".[9] En dicho evento se acordaron acciones para ubicar al amaranto como cultivo y alimento estratégico y para fortalecer los vínculos entre las organizaciones campesinas amaranteras. En 2016 la coordinación general del Grupo pasó a un integrante de una asociación civil, quien dio un giro a la generación de alianzas con otras organizaciones que buscan contrarrestar los efectos negativos que tiene en la salud el consumo de productos industrializados, como la Alianza por la Salud Alimentaria, El Poder del Consumidor, Alianza por Nuestra Tortilla y la Red de Sistemas Agroalimentarios Localizados (SIAL) de la UNAM.

Ese mismo año, con el apoyo económico del gobierno local, el Grupo organizó el primer Día Nacional del Amaranto en el Monumento a la Revolución en la CDMX, que contó con el sostén de instancias del gobierno local y la participación de productores, transformadores, promotores e integrantes de la academia.

Muy pronto las agencias encargadas de promover política pública para el desarrollo rural y la mejora alimentaria reconocieron al Grupo como interlocutor, lo que facilitó que tres diputados federales de MORENA,[10] representantes de estados donde se produce amaranto, facilitaran los recursos e infraestructura en febrero de 2017 con la finalidad de realizar el Segundo Congreso Nacional del Amaranto, titulado "Generar políticas

---

[8] *Nuestras voces. Mujeres y hombres productores, transformadores y consumidores del amaranto* (2015). Memoria del Congreso Nacional de Productores de Amaranto.

[9] Que según Santos de Sousa crea "una nueva forma de relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento", pues concede "igualdad de oportunidades" a las diversas maneras de saber y conocer, "envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias" (2009: 116).

[10] Movimiento de Renovación Nacional.

públicas", en un auditorio del Palacio Legislativo de San Lázaro. Asistieron más de 350 personas entre productores, transformadores y promotores del amaranto de diversos estados, académicos y activistas, que discutieron la importancia de innovar la cadena de valor del amaranto y acciones para promover su cultivo y consumo. En la declaratoria redactada por las instituciones convocantes y asistentes, designaron al amaranto "bien biocultural" y establecieron su compromiso de reivindicarlo "como un grano estratégico para fortalecer la soberanía alimentaria en México". A los pocos días, el suplemento dedicado al campo del periódico nacional *La Jornada* publicó su número 113[11] con el título *Amaraintos* (el que no se marchita, el que no muere), con 24 contribuciones de las cuales doce fueron escritas por integrantes de la comunidad académica y el resto por miembros de organizaciones civiles y periodistas. Del contenido resaltan 1) la importancia del amaranto en la época prehispánica y su marginación durante el proceso de colonización española, y 2) la urgencia de diversificar la producción rural, el consumo alimentario y mejorar las economías locales y la salud, para promover la soberanía alimentaria. Llamativo es también el uso reiterado de adjetivos como *sagrado, milenario, ancestral, prehispánico, azteca* y *primordial* para caracterizar al amaranto, así como las explicaciones de su importancia en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, vinculada con la vida espiritual y a la veneración de sus dioses (Dimas González, 2017). Si bien no hay registro histórico que muestre que el amaranto fue proscrito por decreto durante la colonia (Velasco Lozano, 2017), su supuesta prohibición se menciona varias veces. Después del 1º de julio de 2018 el Grupo tuvo acercamientos con el director de SEGALMEX[12] para dialogar sobre la inclusión del amaranto como cultivo y alimento estratégico en la Ley de Desarrollo Sustentable y en la canasta básica. En octubre tuvo lugar el Congreso Mundial del Amaranto en el estado de Puebla, que recibió a casi 700 participantes de diversos países y estados de la república, organizado por el Grupo y coordinado con instituciones

[11] Bajo la dirección del entonces coordinador general del GEPAM y dos periodistas divulgadores de temas alimentarios en México.

[12] Seguridad Alimentaria Mexicana es un organismo de la actual administración federal que resultó de la fusión de dos programas federales de administraciones pasadas encaminados a "la mejora de la calidad alimentaria".





gubernamentales, organizaciones y asociaciones civiles, universidades y una alianza binacional con instancias académicas chilenas, que contribuyó al financiamiento del evento. En cinco años el GEPAM logró ubicar al amaranto como opción productiva y alimentaria saludable, estableciendo un vínculo con "distintas prácticas alimentarias y culinarias que se asocian con poblaciones periféricas, no de elite, y grupos culturales tales como indígenas" (Finnis, 2012: 1). Su activismo fue emprendido "desde espacios sociales y por actores que tienen la capacidad, el poder, la legalidad y la legitimidad social para hacerlo" (Pérez Ruíz y Machuca, 2017: 6). Los eventos alimentarios operaron como espacios donde se negociaron las prácticas y se reactualizaron las narrativas que promovieron su patrimonialización en la CMDX.

Los eventos alimentarios

En este apartado ilustramos la performatividad y politicidad del GEPAM a través de sus eventos alimentarios. Éstos son "festivales y concursos de cocina, recetarios, líneas de productos y marcas registradas, restaurantes, proyectos de turismo gastronómico, museos comunitarios, entre otros" (Bak-Geller Corona *et al.*, 2019: 21), así como su presencia en medios de comunicación.

El patrimonio cultural intangible de la Ciudad de México

Durante la inauguración de la III Fiesta de las Culturas Indígenas, Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México, el entonces jefe de gobierno indicaba que era una fiesta cultural para mostrar toda la riqueza que tiene un país "pluricultural y multiétnico" como México. Entre el 27 de agosto y 4 de septiembre de 2016 el público circuló por el zócalo entre puestos de artesanía, ropa, textiles, productos alimentarios, comida preparada, y disfrutó de un programa artístico y cultural de danzas folclóricas y músicas tradicionales.

El último día, el jefe de gobierno realizó el acto protocolario para otorgar a la alegría de Santiago Tulyehualco el nombramiento como "patrimonio intangible de la Ciudad de México". En un ambiente de algarabía, diversos actores de la política local y la academia se congratulaban por este reconocimiento no solo "al amaranto y la alegría como objetos, sino a toda una cultura que está detrás de ellos, así como los saberes que los pueblos guardan para convertir el amaranto en un dulce exquisito".

Una promotora de la iniciativa –integrante del GEPAM–, en entrevista con la prensa, señaló: “estos conocimientos ancestrales son únicos de esa comunidad, porque sólo en ese lugar hay chinampas de donde se obtienen las plántulas que luego son llevadas a las faldas del cerro para que terminen de crecer y cuyo proceso dura alrededor de seis meses” (*Milenio Digital*, 2016). El representante del Sistema Producto Amaranto de la Ciudad de México declaró también: “cosechamos el oro amarillo para transformarlo en oro blanco y elaborar diversos platillos, postres, aguas, tamales y atole. *Huautli* proviene del náhuatl y se traduce como la partícula más pequeña, dadora de vida. El amaranto es un alimento prodigio del pasado que renació en el presente y prevalecerá en el futuro”.

A los pocos días, en un noticiero de televisión abierta se transmitió un reportaje para dar a conocer el nuevo patrimonio de la capital mexicana. Con música de caracoles y sonajas e imágenes de piezas arqueológicas como la piedra del sol, la voz del presentador indicaba que “el amaranto ha sido parte de la alimentación del centro del país por más de cinco siglos por sus altísimas propiedades nutritivas”.

En medio de un sembradío de coloridas plantas, un productor entrevistado en Tulyehualco señaló que el amaranto se utiliza en tamales, atole, galletas y “la tradicional alegría”. El presentador resaltó que el amaranto era tan cotizado en “la etapa prehispánica” que se pagaba como tributo a “los aztecas”. Otro productor señaló que en esa época lo consumían los guerreros, a quienes daba fuerza, por lo que los españoles lo prohibieron temiendo perder los enfrentamientos durante el proceso de colonización. Se explicó que fue en la parte alta de Xochimilco donde el amaranto logró preservarse a lo largo del tiempo y concluyó mostrando una planta de amaranto en la mano: “reservada para los reyes, los sacerdotes y los guerreros, recupera poco a poco el nivel que llegó a tener antes del arribo de los europeos” (Azteca Noticias, 2016). Un año después, durante un fin de semana de agosto de 2017, se organizó una Feria del Amaranto en el extremo oeste del monumento de la Revolución, convocada por el GEPAM, la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC) de la CDMX y el Sistema Producto Amaranto.

Ejemplares de la planta del amaranto de color lila, amarillo y naranja adornaban los puestos que ofrecían diversos alimentos elaborados con él. En medio de la feria había varias filas de sillas y un templete cubiertos por una inmensa lona. Atrás del templete, una lona impresa con una gran



fotografía de un campo sembrado de amaranto anunciaba el evento "La Alegría más grande del mundo en la Ciudad de México". A las 11 de la mañana un grupo de representantes del gobierno, productores e integrantes del Grupo lo inauguraron, congratulándose de la celebración "al saludable grano ancestral, parte de la alimentación de nuestros antepasados y orgullo de la Ciudad de México". Integrantes del comité organizador corrían de un lugar a otro, daban entrevistas o se detenían a saludar a personalidades invitadas. El primer día de la feria, un grupo de alumnos de una escuela de cocina elaboró "La alegría más grande del mundo" con amaranto reventado y miel. Mientras el público –en general familias– se paseaba entre los puestos para comer[13] o comprar productos hechos con la semilla,[14] que adquirían a agricultores y transformadores provenientes del sur de la CDMX y otros estados. Con la participación de tres académicos, dos productores y un integrante de una organización de la sociedad civil se realizaron paneles de presentaciones, cuyas temáticas abarcaron los retos del campo mexicano, la siembra del amaranto desde la perspectiva del pequeño productor y su transformación dentro de la cadena de valor, y el gran problema de salud pública derivado del consumo de productos ultraprocesados. Al concluir los paneles se presentaron grupos de danzas folclóricas y bandas musicales del centro de México.

El decreto para establecer el Día Nacional del Amaranto

El 11 de octubre de 2017, en el marco de la XXII Feria Nacional de la Cultura Rural organizada por la Universidad de Chapingo, el entonces coordinador general del GEPAM dio a conocer a la prensa local un documento firmado por representantes de instituciones académicas, organizaciones de productores y asociaciones civiles que consignaba:

> El acuerdo mediante el cual se establece el 15 de octubre el Día nacional del amaranto, con el propósito de reconocer su importancia cultural, ecológi-

[13] Como agua de limón con hoja, tamales, tortillas, tostadas o sopes de maíz con amaranto, frijoles con semilla, ensaladas y guisados que incluyen las hojas verdes de la planta o postres.

[14] Principalmente galletas, cereal, harina, churritos, tostadas, horchata en polvo, cervezas, totopos, dulces típicos, etc.

ca, social, agrícola y alimentaria, ya que es base fundamental del desarrollo campesino desde la época prehispánica y es de gran importancia para el futuro de la nutrición de México y el mundo.

Rodeado de integrantes de dicho Grupo, propuso la realización de una gran campaña para promover la producción y el consumo del grano y expresó su deseo de que en el futuro en todo el país se esté sembrando, para que sea sobre todo consumido por las comunidades productoras. A la par, un grupo de personas daba forma a un mapa de México con semillas de amaranto reventado sobre una mesa donde estaba una figura que emulaba un monolito prehispánico. Una productora de amaranto, al dirigirse a la prensa, enfatizó que el amaranto es un "alimento del pasado que data de hace 10 000 años", e hizo un llamado para "volver a retomar nuestras raíces".

Otra mujer, integrante de una asociación civil, tomó el micrófono para explicar que el mapa se elaboró para pensar en el México actual, al que pretendían "rellenar de semillas originarias de hace 10 000 años y de miel y caramelo, la espiritualidad que también le hace falta a nuestro país". Señaló, como su compañera productora, la importancia de "retomar nuestras raíces" y terminó su intervención diciendo enfáticamente: "qué orgullo ser mexicana". Posteriormente un profesor de la Universidad de Chapingo indicó que varias instancias de esa institución se han sumado a la campaña para "revalorar el amaranto en México y en el mundo", aseverando que lo que estaba sucediendo ese día "quedará para la historia" y que esperaba que cada 15 de octubre fuera un día para celebrar la planta, en beneficio de quienes "la producen, de la sociedad y del mundo entero".

"400 años de olvido terminan hoy": la inclusión del amaranto en la canasta básica

Tres meses después se realizó un evento público en Cedral, San Luis Potosí, para anunciar una ampliación a la canasta básica de 23 a 40 productos. En los acercamientos con la SEGALMEX el Grupo había acordado la inclusión del amaranto en cinco presentaciones: harina del grano reventado, harina integral, granola, churros de amaranto fortificados y semilla.

Ese día, frente a productores del campo potosino e integrantes de organizaciones rurales, se presentaron el presidente de México, el gobernador del estado, titulares de las secretarías de bienestar, agricultura y desarrollo rural y el director de SEGALMEX, quien enlistó los 17 nuevos



productos, entre los que mencionó al amaranto y la chía, los únicos que merecieron algunas señales de júbilo entre el público. Dijo:

> Vale la pena por aquellas personas que no saben que cuando mencionamos que se incorpora en la canasta básica el amaranto y la chía es porque estos son dos productos de gran riqueza nutrimental, originarios de México y que se producen en ocho estados del país. Cuando se habla de alimentos básicos mexicanos, generalmente se mencionan nuestros sagrados maíz y frijol, pero hay que recordar que los originarios mexicanos que poblaron nuestro territorio tenían también como alimento diario el amaranto y la chía, como ingredientes saludables de su dieta, hoy en el sistema Diconsa por instrucciones presidenciales reivindicamos y fortalecemos esa antigua tradición de nuestro pueblo, 400 años de olvido terminan hoy.

Se escucharon más aplausos, que eran de quienes producen amaranto, integrantes del GEPAM, que lograron sentarse en las primeras filas y poner una lona que reivindicaba con grandes letras "La fuerza amarantera". En una estantería ubicada en el escenario se mostraban paquetes de los nuevos productos incluidos en la canasta básica y un costal de amaranto llevado por un productor. El evento continuó otros 40 minutos con intervenciones del funcionariado, cuyos discursos incluyeron menciones de sus intereses por lograr la auto-suficiencia alimentaria en el país, producir alimentos en las regiones y mejorar el acceso a los alimentos. El presidente de la república prometió la promoción del desarrollo rural, apoyo a los pequeños productores y pagos porque "queremos que se consuma en México lo que producimos". Y a propósito de la inclusión del amaranto y la chía, finalizó diciendo que su objetivo es "arraigar al mexicano a su tierra, a sus culturas".

Tanto en las ferias como en el programa de televisión reseñados observamos la circulación de una narrativa construida en torno al amaranto respecto del vínculo entre prácticas productivas "ancestrales" y contemporáneas, y una reivindicación de su valor asociado con la herencia que los productores de Tulyehualco mantienen como "recurso para la diversidad cultural".

Así como para la UNESCO los foros internacionales "han sido los escenarios privilegiados para la aparición y circulación discursiva de nuevas figuras y definiciones de patrimonio en tanto que recurso para la diver-

sidad cultural, la democratización de la memoria y la promoción de distintos conjuntos sociales” (Álvarez, en Medina, 2017: 108), para el GEPAM este tipo de eventos alimentarios operan del mismo modo. Quienes participaron como ponentes mencionaron la relevancia del amaranto en la dieta mesoamericana, su supuesta prohibición durante la época colonial y su actual importancia para que los pueblos que lo producen “fortalezcan su identidad”, “no pierdan sus raíces” y mantengan su relación con ese “cultivo ancestral”. Esta narrativa que circula entre promotores de la alimentación, productores rurales, integrantes de la academia y hasta consumidores, ilustra que

> En lo que respecta a su identificación y control, el patrimonio cultural es una construcción política y social de la memoria colectiva y, ante todo, una toma de posición con respecto al *otro*: las expresiones culturales patrimonializadas reflejan valores asociados, por un lado, con la identidad mediante la cual una población se reconoce a sí misma (Bak-Geller Corona *et al.*, 2019: 18).

En la era de la “efervescencia patrimonial” (Bak-Geller Corona *et al.*, 2019) estos eventos y el contenido de los medios de comunicación que produjeron al amaranto como alimento indígena muestran que “las dinámicas para construir patrimonio consisten en actualizar, adaptar y reinterpretar elementos del pasado de un grupo dado; en otras palabras, combinar conservación e innovación, estabilidad y dinamismo, reproducción y creación” (Bessière, 1998: 27; véase Matta, 2013). Pero además refuerza la idea de que quienes nacemos en este país tenemos un origen prehispánico común (López Caballero, 2010) y esa “certeza” se confirma en el consumo de alimentos indígenas.

La relación del amaranto con “las culturas prehispánicas” se fue estableciendo en eventos en los que no faltaron grupos de danzas y música “prehispánica” (caracol, sonajas y tambores), filas de personas para ser sahumadas con copal, limpias con hierbas, escenografías con imitaciones de piezas arqueológicas, altares con velas y alimentos “tradicionales” –maíz, frijoles, calabazas, chiles- y discursos enfatizando el carácter “ancestral” y “milenario” del amaranto que “comían nuestros antepasados”.

En varios de estos eventos se ofreció *tzoalli*, un dulce que se elabora con masa de amaranto y miel, cubierto con cacahuates molidos, poco consumido actualmente, que en estos escenarios es identificada con prácticas



rituales prehispánicas bien documentadas (Velasco Lozano, 2001) y con la elaboración de figuras similares que aún forman parte de la ritualidad en comunidades nahuas, mixtecas y tlapanecas del Alto Balsas y la Montaña de Guerrero (Broda y Montúfar López, 2013).

Activismo alimentario en la producción de un alimento indígena

En este trabajo nos propusimos mostrar la relevancia que tiene el activismo alimentario en la activación de iniciativas patrimoniales. Los eventos alimentarios mostraron los aspectos simbólicos y discursivos y los objetos materiales que protagonizaron la puesta en escena de una narrativa del pasado y del presente que produjo un alimento "indígena". La producción del amaranto como alimento indígena sucedió eligiendo, adaptando, reinterpretando y descontextualizando los aspectos que producen patrimonio materializados en eventos alimentarios y contenidos en los medios de comunicación.

En el proceso, el GEPAM enfatizó el valor patrimonial del amaranto por su ancestralidad y la legitimidad de las prácticas culturales (Guzmán Chávez, 2019) de producción y consumo asociadas con quienes lo producen, transforman y consumen, y esto lo volvió "su única fuente válida de pertenencia y la principal frontera entre ellos y nosotros" (López Caballero, 2016: 13); es decir, entre quienes pertenecen a pueblos indígenas u originarios y quienes no. El activismo del Grupo reafirma que el patrimonio alimentario es uno de los elementos que participan en los procesos contemporáneos de producción de indigeneidad (Bak-Geller Corona, 2019).

Sin enarbolar reclamos identitarios ni territoriales, el Grupo visibilizó los problemas por los que atraviesan quienes producen amaranto, introdujo el cultivo en el mercado con mejores condiciones de venta y "recuperó" un producto que se considera tradicional, promoviendo además el combate a la pobreza alimentaria. Sus acciones generaron alianzas entre productores del campo, activistas de la soberanía alimentaria, integrantes de la academia, miembros del funcionariado de la CDMX y de la cámara de diputados.

El caso aquí presentado se enmarca en la tendencia global de producir "ancestralidad" para algunos alimentos que entran a un tipo de consumo orientado a la "búsqueda de autenticidad", "regreso a lo local" (Littaye, 2016) o, como dijeron algunas promotoras del amaranto, de "regreso a las



raíces". Observamos que producir indigeneidad en el ámbito alimentario a través de "representar prácticas sociales, culturales, políticas y comerciales o *performances* de consumo" implica recuperar ciertos alimentos y cocinas que se consideran marginados para ubicarlos en espacios simbólicos y políticos centrales e incluirlos en comportamientos alimentarios locales y nacionales (Finnis, 2012: 2) o, en otras palabras, negociar los elementos "indígenas" que incursionan en el circuito global en la era del resurgimiento étnico (Matta 2013). Es común que algunos alimentos endémicos de nuestro continente y abandonados durante los procesos de colonización, en los últimos años estén recuperándose en clave de patrimonio, al que se le otorgan valores como "prehispánico", "azteca", "milenario", "ancestral" y que por su "autoctonía" pasen a formar parte de la lista de "*super-foods*".[15]

En este proceso social-cultural se define quiénes y qué es considerado indígena, a través de reivindicar un alimento a partir de aspectos que se asumen esenciales y no "valores" producto de la organización de quienes se involucran en las iniciativas patrimoniales, las alianzas, los eventos que organizan en coincidencia con un mercado alimentario que demanda "autenticidad" e intereses políticos de actores institucionales y del mercado. Como una elección social contemporánea hecha acorde con valores particulares de los miembros de un grupo social (Bessière, 1998), la producción del patrimonio alimentario en México llama la atención por la recurrencia a la narrativa de la herencia común del pasado prehispánico (López Caballero, 2010); un mecanismo que opera en nuestras concepciones de identidad, comunidad, nación, pueblo y territorio, abonando a "una producción cultural en el presente que recurre al pasado" (Kirshenblatt-Gimblett, en Frigolé, 2010:13).

El activismo del GEPAM y la iniciativa que encabezó resultan ser consistentes con los procesos de re-imaginación de algunas cocinas y alimentos que crean anacronismos patrimoniales enmarcados en la tendencia global

---

[15] Para el caso del amaranto, véase "Ancient Grains and sustainable Seafood Highlight Healthy Eating Trends for 2016", https://www.dailytelegraph.com.au/newslocal/northern-beaches/ancient-grains-and-sustainable-seafood-highlight-healthy-eating-trends-for-2016/news-story/048ac492b2cbf9ae779378b2f5c292bd; y "Superfoods 2016: 15 Healthy Picks To Try", https://www.huffpost.com/archive/ca/entry/superfoods-2016_n_8897680, consultados el 11 de mayo de 2022.



de la patrimonialización. Puso en juego "la estrategia de ciertos sectores de la sociedad para reivindicar ciertos rasgos y atributos culturales, que pasan a conformar modelos y normas, discursos y prácticas homogeneizantes" (Guzmán Chávez, 2019: 12), y abonó a las maneras en que "el multiculturalismo neoliberal observa la etnicidad como una fuente de capital social y cultural, y a la diversidad cultural como un activo económico o mercancía en el mercado global" (Kymlicka, en Hryciuk, 2019: 95). En el mismo sentido, se ha destacado que, para el caso de los alimentos y las cocinas, "existe una similitud entre la patrimonialización y la mercantilización de lo auténtico, ya que el valor del pasado es la base de los valores que configuran los elementos patrimoniales y también el valor de los elementos que se mercantilizan como auténticos" (Frigolé, 2010: 16).

Señala Ayora-Díaz que la declaración de una iniciativa patrimonial tiene efectos de tipo estructural, ya que ocurre una "fractalización del aparato burocrático normativo cuyas decisiones y acciones tienen consecuencias sobre los distintos grupos involucrados, sea por formar parte activa del proceso o por haber quedado excluidos y dejados sin representación" (2019: 215). Será motivo de otra indagación observar los efectos que tuvo el nombramiento del amaranto como patrimonio de la CDMX y su inclusión en la canasta básica en los distintos sectores involucrados en el GEPAM, la negociación que actualmente realizan para lograr sus objetivos y las dinámicas que ha tomado su activismo alimentario para continuar promoviendo el amaranto como cultivo y alimento estratégicos.

Bibliografía

Álvarez, Marcelo y Gloria Sammartino (2009). "Patrimonio alimentario y turismo en la Quebrada de Humahuaca, Argentina". *Estudios y Perspectivas en Turismo*, núm. 18, pp. 161-175.

Ayala Garay, Alma V., Patricia Rivas-Valencia, Lorena Cortés Espinoza, Micaela de la O Olán, Diana Escobedo-López y Eduardo Espitia-Rangel (2014). "La rentabilidad del cultivo de Amaranto (Amaranthus spp.) en la región central de México", *CIENCIA ergo-sum*, vol. 21, núm. 1, pp. 47-54.

Ayora-Díaz Igor (2019). "Posfacio. Las ambivalencias del patrimonio culinario y alimentario", en Sarah Bak-Geller Corona, Raúl Matta y

Charles-Édouard de Suremain (coord.), *Patrimonios alimentarios. Entre consensos y tensiones*. México: El Colegio de San Luis e Institut de Recherche pour le Développement, pp. 207-219.

Azteca Noticias (2016, 9 de septiembre). *Amaranto es patrimonio de la CDMX* [Archivo de video]. Recuperado de https://youtu.be/SehdlYO5dZA, consultado el 11 de mayo de 2022.

Bak-Geller Corona, Sarah (2019). "Recetas de cocina. Cuerpo y autonomía indígena. El caso coca de Mezcala, Jalisco", en Sarah Bak-Geller Corona, Raúl Matta y Charles-Édouard de Suremain (coord.), *Patrimonios alimentarios. Entre consensos y tensiones*. México: El Colegio de San Luis e Institut de Recherche pour le Développement, pp. 31-56.

— Raúl Matta y Charles-Édouard de Suremain (2019). "Introducción", en Sarah Bak-Geller Corona, Raúl Matta y Charles Édouard de Suremain (coord.), *Patrimonios alimentarios. Entre consensos y tensiones*. México: El Colegio de San Luis e Institut de Recherche pour le Développement, pp. 17-31.

Bessiére, Jacinte (1998). "Local Development and Heritage: Tradicional Food and Cuisine as Tourist Attractions in Rural Areas". *Sociologia Ruralis*, vol. 38, núm. 1, pp. 21-34. https://doi.org/10.1111/1467-9523.00061

— (2013). "Heritagisation', a Challenge for Tourism Promotion and Regional Development: an Example of Food Heritage". *Journal of Heritage Tourism*, vol. 8, núm. 4, pp. 275-291. https://doi.org/10.1080/1743873X.2013.770861

Broda Johana y Aurora Montúfar López (2013). "Figuritas de amaranto en ofrendas mesoamericanas de petición de lluvias en Temalcatzingo, Guerrero", en *Identidad a través de la cultura alimentaria. Memoria de Simposio.* México: CONABIO-UNAM, pp. 131-151.

Brulotte, Ronda y Alvin Starkman (2014). "Caldo de piedra and Claiming Prehispanic Cuisine as Cultural Heritage", en Ronda Brulotte y Michael A. Di Giovine (ed.), *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*. Londres: Routledge, pp. 109-123. https://doi.org/10.4324/9781315578781-8

Clarín (2013, 15 de marzo) "Propiedades y beneficios. La planta sagrada que comen los astronautas". *Clarín*. Recuperado de https://www.clarin.com/nutricion/amaranto_0_S1usQcsvQe.html, consultado el 10 de mayo de 2022.





Contreras, Daniel de J., Irma Ramírez de la O, Felipe C. Viesca González y Humberto T. Ortiz (2017). "La búsqueda de la denominación de origen (DO) del amaranto de Santiago Tulyehualco, Xochimilco, D.F.", en Humberto T. Ortiz y Ángel R. Martínez-Campos (coord.), *Calificación, valorización y turismo. Aproximaciones al patrimonio agroalimentario*. México: Colofón, pp. 183-216.

Cormier-Salem, Marie C., Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais y Bernard Roussel (ed.) (2002). *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. París: IRD y MNHN.

Cornuel, Mélissa (2017). "ONG y comunidades campesinas: entre colaboración fructífera y la paradoja desarrollista. La reinvención de la tradición como estrategia comercial (Perú)", en Anne. G. Bilhaut y Silvia Macedo (ed.), *Iniciativas empresariales y culturales. Estudios de casos en América indígena.* Quito: Abya Yala, pp. 75-106.

Counihan, Carole (2014a). "Cultural Heritage in Food Activism: Local and Global Tensions", en Michael A. Di Giovine y Ronda L. Brulotte (ed.), *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*. Londres: Routledge, pp. 219-229. https://doi.org/10.4324/9781315578781

— (2014b). "Women, Gender and Agency in Italian Food Activism", en Carole Counihan y Valeria Siniscalchi (ed.), *Food Activism: Agency, Democracy and Economy.* Londres: Bloomsbury, pp. 61-76. https://doi.org/10.5040/9781350042155.ch-005

Curiel, Charlynne (2016). "De cultivo marginado a tendencia alimentaria. Ausencia y emergencia del *huauhtli* en México", en Holly Worthen, Jorge Hernández Díaz y Charlynne Curiel (coord.), *El valor de las cosas. Aspectos sociales de la producción y el consumo culturales*. México: Juan Pablos Editores / IIS-UABJO, pp. 227-277.

Dhaher, Najem (2012). "Les ambivalences de la mise en tourisme du patrimoine. Le cas du centre ancien de Tozeur (Tunisie)". *Mondes du Tourisme*, núm. 6, pp. 23-33. https://doi.org/10.4000/tourisme.232

Di Giovine, Michael A. y Ronda Brulotte (2014). "Introduction. Food and Foodways as Cultural Heritage", en Ronda Brulotte y Michael A. Di Giovine (ed.), *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*. Londres: Routledge, pp. 1-28. https://doi.org/10.4324/9781315578781-1

Dimas González, Arturo (2017, 18 de febrero). "Huazulco y el amaranto. Historia de resistencia y un aporte a la soberanía alimentaria". *La Jornada del Campo*, núm. 113.



Escofet Torres, Regina (2013). "La importancia de la gastronomía prehispánica en el México actual". *Culinaria*, núm. 6, pp. 23-36. https://doi.org/10.3145/epi.2014.ene.04

Espitia-Rangel, Eduardo (ed.) (2012). *Amaranto: ciencia y tecnología.* México: INIFAP / SINAREFI.

Finnis, Elizabeth (2012). "Introduction", en Elizabeth Finnis (ed.), *Reimagining Marginalized Foods. Global Processes, Local Places*. Phoenix: University of Arizona Press, pp. 1-14. https://doi.org/10.2307/j.ctt1814g4b.3

Frigolé, Joan (2010). "Patrimonialization and the Mercantilization of the Authentic. Two Fundamental Strategies in a Tertiary Economy", en Xavier Roigé y Joan Frigolé (ed.), *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*. Gerona: Documenta Universitaria, pp. 13-24.

García López, Valeria y Omar F. Giraldo (2021). "Redes y estrategias para la defensa del maíz en México". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 83, núm. 2, pp. 297-329.

Gravante, Tomaso (2018). "Activismo alimentario y prácticas de autonomía en la Ciudad de México", *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*, pp. 351-367. México: COMECSO. Recuperado de https://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/issue/view/2, consultado el 11 de mayo de 2022.

Guzmán Chávez, Mauricio Genet (2019). "Prefacio. La patrimonialización está verdaderamente en todas partes", en Sarah Bak-Geller Corona, Raúl Matta y Charles-Édouard de Suremain (coord.), *Patrimonios alimentarios. Entre consensos y tensiones*. México: El Colegio de San Luis / Institut de Recherche pour le Développement, pp. 9-15.

Herrera Castro, Erika (2018). *Sistema agroalimentario del amaranto en Santiago Tulyehualco: organización de las micro y pequeñas empresas* (Tesina de licenciatura). México: UAM.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hryciuk, Renate E. (2019). "La alquimista de los sabores: Gastronomic Heritage, Gender and the Tourist Imaginary in Mexico". *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, núm. 24, pp. 75-100. https://doi.org/10.36551/2081-1160.2019.24.75-100





Ibarra Morales, Ariadna, Karen Z. Solís Fernández e Ivonne Sánchez del Pino (2021). "El amaranto en la región maya". *Ecofronteras*, vol. 25, núm. 71, pp. 8-10.

Iturbide, Gabriel A. y Montserrat Gispert (1994). "Grain Amaranths (Amaranthus spp.)", en J. Esteban Hernández Bermejo y Jorge León (ed.), *Neglected Crops. 1492 from a different perpective.* Roma: FAO / Jardín Botánico de Córdoba, pp. 93-101.

Jaramillo Navarro, Diego Emiliano (2020). "La *auténtica* cocina oaxaqueña: implicaciones del turismo cultural para portadoras de patrimonios alimentarios". *Cuadernos del Sur: Revista de Ciencias Sociales*, vol. 25, núm. 49, pp. 59-85.

Katz, Esther y Elena Lazos (2017). "The rediscovery of native 'super-foods' in Mexico", en Brigitte Sébastia (ed.), *Eating Traditional Food. Politics, Identity and Practices*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 20-47.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2001). "La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni". *Revista d'Etnologia de Catalunya,* núm. 19, pp. 44-61.

León, Jorge (1994). "Domesticated Plants and Neglected Crops in Mesoamerica", en J. Esteban Hernández Bermejo y Jorge León (ed.), *Neglected Crops. 1492 from a different perpective.* Roma: FAO / Jardín Botánico de Córdoba, pp. 37-46.

Littaye, Alexandra Zelda (2016). "The multifuncionality of heritage food: The example of pinole, a Mexican sweet". *Geoforum*, núm. 76, pp. 11-19. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2016.08.008

Lloyd de Shield, Christopher (2015). "The Cosmopolitan Amaranth: A Postcolonial Ecology". *Postcolonial Text*, vol. 10, núm. 1, pp. 1-22.

López Caballero, Paula (2010). "De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural. O de cómo hemos llegado a valorar y celebrar ciertas cosas nuestras*. México: CONACULTA, pp. 137-152.

— (2016). "Pistas para pensar la indigeneidad en México". *Interdisciplina*, vol. 4, núm. 9, pp. 9-27. https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2016.9.56403

Matta, Raúl (2013). "Valuing Native Eating: The Modern Roots of Peruvian Food Heritage". *Antropology of Food* [en línea]. https://doi.org/10.4000/aof.7361.

Medina, F. Xavier (2017). "Reflexiones sobre el patrimonio y la alimentación desde las perspectivas cultural y turística". *Anales de Antropología*, núm. 51, pp. 103-117. http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.02.001.

Meiners Mandujano, Rodrigo (2017, 18 de febrero). "Origen de la alegría en el México colonial". *La Jornada del Campo*, núm. 113. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2017/02/18/cam-alegria.html, consultado el 11 de mayo de 2022.

Milenio Digital (2016, 6 de septiembre). "El amaranto: Patrimonio Cultural Intangible de la CdMx", *Milenio*. Recuperado de https://www.milenio.com/cultura/el-amaranto-patrimonio-cultural-intangible-de-la-cdmx, consultado el 11 de mayo de 2022.

Pérez Ruiz, Maya L. y Antonio Machuca (2017). "La patrimonialización ¿nuevo paradigma?". *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, núm. 41, pp. 5-14.

Pilcher, Jeffrey (2008). "The Globalization of Mexican Cuisine". *History Compass*, vol. 6, núm. 2, pp. 529-551. https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2007.00509.x

Ramírez Meza, Beatriz, Fernando Manzo Ramos, Ma. Antonia Pérez Olvera y Aurelio León Merino (2017). "Las familias amaranteras de Tulyehualco, Ciudad de México: entre lo tradicional y lo moderno". *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, núm. 18, pp. 3799-3813. https://doi.org/10.29312/remexca.v8i18.221

Rebaï, Nasser, Anne-Gaël Bilhaut, Charles-Édouard de Suremain, Esther Katz y Myriam Paredes (ed.) (2021). *Patrimonios alimentarios en América Latina. Recursos locales, actores y globalización*. París: IRD / Iféa.

Reyes Equiguas, Salvador (2009). "El *huautli* y la cotidianidad nahua". *Destiempo*, vol. 3, núm. 18, pp. 98-120.

Sánchez, Kim y Elizabeth Navarrete (2018). "Amaranto en México: viejas estrategias productivas y nuevos consumidores". *Investigaciones Sociales*, vol. 21, núm. 38, pp. 45-58. https://doi.org/10.15381/is.v21i38.14213

Sánchez Olarte, Josset, Adrián Argumedo Macías, Jesús F. Álvarez Gaxiola, José A. Méndez Espinoza y Benjamín Ortiz Espejel (2015). "Conocimiento tradicional en prácticas agrícolas en el sistema del cultivo de amaranto en Tochimilco, Puebla". *Agricultura, Sociedad y*



Desarrollo, vol. 12, núm. 2, pp. 237-254. https://doi.org/10.22231/asyd.v12i2.151

Santilli, Juliana (2015). "The Recognition of Foods and Food-Related Knowledge and Practices as an Intangible Cultural Heritage". *Demetra*, vol. 10, núm. 3, pp. 585-606. https://doi.org/10.12957/demetra.2015.16054

Santos de Sousa, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo xxi / clacso.

Sébastia, Brigite (ed.) (2017). *Eating traditional food: Politics, Identity and Practice*. Londres y Nueva York: Routledge.

Siniscalchi, Valeria y Carole Counihan (2014). "Etnography of Food Activism", en Carole Counihan y Valeria Siniscalchi (ed.), *Food Activism: Agency, Democracy and Economy*. Londres: Bloomsbury, pp. 3-12. https://doi.org/10.5040/9781350042155.ch-001

Stanford, Lois. (2012). "When the Marginal Becomes the Exotic: The Politics of Culinary Tourism in Indigenous Communities in Rural Mexico", en Elizabeth Finnis (ed.), *Reimagining Marginalized Foods. Global Processes, Local Places*. Phoenix: University of Arizona Press, pp. 67-87. https://doi.org/10.2307/j.ctt1814g4b.7

Suremain, Charles-Édouard de (2019a). "El anacronismo patrimonial. Una crítica al patrimonio alimentario a partir del chocolate en Yucatán (México)", en Sarah Bak-Geller Corona, Raúl Matta y Charles-Édouard de Suremain (coord.), *Patrimonios alimentarios. Entre consensos y tensiones*. México: El Colegio de San Luis / Institut de Recherche pour le Développement, pp. 183-205.

— (2019b). "From Multi-Sited Ethnography to Food Heritage: What Theoretical and Methodological Challenges for Antropology?". *Revista del cesla. International Latin American Studies Review*, núm. 24, pp .7-32. https://doi.org/10.36551/2081-1160.2019.24.7-32

— (2017). "Cuando la alimentación se hace patrimonio. Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local (México)". trace, núm. 72, pp. 165-181. https://doi.org/10.22134/trace.72.2017.114

unesco (2021). "Patrimonio Cultural Inmaterial". *unesco* [sitio web]. Recuperado de https://es.unesco.org/themes/patrimonio-cultural-inmaterial, consultado el 10 de mayo de 2022.

Velasco Lozano, Ana Ma. Luisa (2001). "Los cuerpos divinos. La utilización del amaranto en el ritual mexica", en Yólotl González Torres



(coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana.* México: CONACULTA / INAH / Plaza y Valdés, pp. 39-63.

— (2017). "El amaranto, recurso alimenticio de larga duración. Patrimonio cultural intangible de la ciudad de México". *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, núm. 41, pp. 65-74.

Charlynne Curiel es licenciada en historia por la Universidad Autónoma de Baja California. Realizó sus estudios de maestría en antropología social en el CIESAS-Occidente y obtuvo su doctorado en el Rural Development Sociology Group de la Universidad de Wageningen, en los Países Bajos. Sus intereses de investigación actuales se desarrollan en el campo de la antropología de la alimentación no convencional, las relaciones de las mujeres con las cocinas y la comida en Oaxaca y la producción de patrimonio alimentario. Funge como docente en la Licenciatura de Antropología Social y de Maestría en Sociología del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (IIIS-UABJO).



REALIDADES SOCIOCULTURALES

LA CELEBRACIÓN DE LAS CREENCIAS. POLÍTICAS CULTURALES Y DIVERSIDAD RELIGIOSA EN UN CENTRO CULTURAL PÚBLICO DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES (ARGENTINA)

THE CELEBRATION OF BELIEFS. CULTURAL POLICIES AND RELIGIOUS DIVERSITY IN A PUBLIC CULTURAL CENTER IN THE CITY OF BUENOS AIRES (ARGENTINA)

María Eugenia Funes*
Mercedes Nachón Ramírez**
Mercedes Máspero***

Resumen: El propósito de este artículo es analizar la forma en que la diversidad de creencias fue definida y reconstruida en un ciclo organizado por un centro cultural público de la ciudad de Buenos Aires. Para ello estudiaremos los usos de la categoría de creencia y las referencias espirituales que realizaron los agentes estatales, artistas y especialistas religiosos y espirituales participantes. Nos preguntamos por las definiciones de lo religioso, lo espiritual y la diversidad de creencias que se movilizan por fuera de las instituciones tradicionalmente ligadas con la religión. Asimismo, nos proponemos mostrar, a partir de un caso concreto, la manera en que la preocupación por la diversidad en el diseño de las políticas públicas culturales latinoamericanas puede convivir con la selección de expresiones culturales específicas que, en este caso, representan sólo una parte de la diversidad religiosa existente. Los datos fueron construidos a partir de una estrategia cualitativa que incluyó observaciones participantes, entrevistas en profundidad y análisis de documentos.

* CEIL-CONICET/Universidad del Salvador.
** CEIL-CONICET/Universidad de Buenos Aires.
*** IDES-IDAES/Universidad Nacional de San Martín.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 235-261
Recepción: 9 de abril de 2021 • Aceptación: 9 de julio de 2021
https://encartes.mx



Palabras claves: Nueva Era spirituality, public space, cultural policies, religious diversity, Argentina.



THE CELEBRATION OF BELIEFS. CULTURAL POLICIES AND RELIGIOUS DIVERSITY IN A PUBLIC CULTURAL CENTER IN THE CITY OF BUENOS AIRES (ARGENTINA)

Abstract: The purpose behind this article is to analyze the way in which the diversity of beliefs was defined and rebuilt in a cycle organized by a public cultural center in the city of Buenos Aires. For this, we will study the uses of the category of belief and the spiritual references created by participating state agents, artists and religious and spiritual specialists. We ask ourselves the definitions of all that is religious, spiritual and the diversity of beliefs that move outside institutions traditionally linked to religion. Likewise, we set out to show, using a specific case, the way in which the concern over diversity in the design of Latin American cultural public policies can coexist with the selection of specific cultural expressions which, in this case, represent only a part of the existing religious diversity. The data were built from a qualitative strategy that included participatory observations, in-depth interviews and the analysis of documents.
Keywords: New Age Spirituality, public space, cultural policies, religious diversity, Argentina.

Este artículo tiene como propósito analizar la forma en que la diversidad de creencias fue definida y reconstruida en un ciclo de conferencias y exposiciones artísticas organizadas por un centro cultural público de la ciudad de Buenos Aires. Este ciclo formaba parte de una programación más amplia orientada a los jóvenes y a la celebración de la diversidad e incluyó talleres, conferencias, muestras de arte y conciertos a cargo de artistas y referentes vinculados de modos variados con alguna forma de religiosidad. De esta manera nos interesa contribuir con la pregunta por las definiciones de lo religioso, lo espiritual y la diversidad de creencias que se movilizan por fuera de las instituciones tradicionalmente ligadas con la religión. Asimismo, nos proponemos mostrar, a partir del análisis de un caso concreto (Yin, 2014), la forma en que la preocupación por la diversidad en el diseño de las políticas culturales latinoamericanas puede convivir con la selección de expresiones culturales específicas que, como veremos a lo largo del artículo, representan sólo una parte de la diversidad religiosa existente en el país.



Durante los últimos años se produjo en las ciencias sociales cierto consenso acerca de la necesidad de mirar más allá de las instituciones religiosas tradicionales para comprender las múltiples formas a través de las cuales la vida religiosa y espiritual se expresa en las sociedades contemporáneas (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019). Esta perspectiva, que lleva la mirada desde los especialistas religiosos hacia la producción de lo sagrado en las experiencias de los creyentes y practicantes, fue cristalizada en categorías como las de religión vivida (Orsi, 2006; Da Costa, Pereira Arena y Brusoni, 2019; Rabbia, 2017), religiosidad cotidiana (Ammerman, 2007) y prácticas de sacralización (Martin, 2010). Asimismo, numerosas investigaciones mostraron el papel central que tienen prácticas aparentemente seculares, como producir y consumir música y libros, en la difusión y actualización de sensibilidades religiosas y espirituales (Semán, 2017; Semán y Battaglia, 2012; Algranti, 2014; Mosqueira, 2013); y varias investigaciones hicieron hincapié en la centralidad que tiene el espacio público en la expresión de la vida religiosa y espiritual (Carbonelli y Mosqueira, 2008; Giumbelli, 2008; Vargas y Viotti, 2013).

El artículo se desarrollará en tres partes. En primer lugar, enmarcamos la preocupación por la diversidad de creencias en los procesos de diversificación del campo religioso argentino y en el surgimiento de la diversidad cultural como matriz discursiva desde la cual se construyeron las políticas culturales latinoamericanas durante las últimas décadas. Luego, describimos la selección de las creencias como tema central por parte de los agentes del centro cultural en el marco de una agenda más amplia ligada a la juventud y al respeto por la diversidad. En tercer lugar, analizamos los usos de la categoría de creencia que movilizaron los funcionarios, agentes, artistas y especialistas[1] ligados con el ciclo durante su diseño y ejecución. Finalmente, identificamos los tipos de religiosidad a los que se hizo referencia en las presentaciones de los artistas y especialistas que fueron convocados para el ciclo. Los datos aquí presentados fueron construidos a

[1] En este artículo utilizaremos la categoría de especialista para hacer referencia a personas con una trayectoria y formación significativas en uno o más tipos de religiosidad, que las coloca como líderes o referentes de su disciplina. Para un análisis bourdesiano de la categoría de especialista religioso, ver Martínez (2009), y para un análisis de los procesos de especialización que tienen lugar en el campo de las terapias alternativas, ver Bordes (2009).



partir de una estrategia de investigación cualitativa (Vasilachis de Gialdino, 2006) que incluyó observaciones participantes en distintas actividades del ciclo, entrevistas en profundidad a agentes del centro cultural y análisis de documentos publicitarios y periodísticos producidos por la institución así como por los artistas y expositores que formaron parte del ciclo.

La (regulada) diversidad religiosa en la Argentina

La literatura especializada suele identificar a la diversificación del campo religioso argentino como parte de un proceso más amplio de democratización política y cultural que tuvo lugar luego del fin de la última dictadura militar y del retorno de la democracia en 1983.[2] La diversificación de la oferta religiosa se expresó, fundamentalmente, en el crecimiento y la visibilización de las heterodoxias religiosas (Wright y Ceriani, 2011), presentes en el país desde principios del siglo XX, y lo que en ese momento se denominaron los Nuevos Movimientos Religiosos (Soneira, 2005). Éstos incluían grupos que incorporaban disciplinas religiosas de otros contextos geográficos, como el budismo (Carini, 2009), el neohinduísmo (Saizar, 2015; D'Angelo, 2018) y las religiones afrobrasileras (Frigerio y Lamborghini, 2011); desarrollaban nuevas formas de vincularse con cosmovisiones preexistentes, como en el catolicismo carismático y en los movimientos evangélicos (Giménez Béliveau y Martínez, 2013), o adoptaban prácticas terapéuticas basadas en concepciones holistas de la persona. De acuerdo con Mallimaci (2011) este contexto se definió por un "quiebre del monopolio católico", que hasta entonces se había proyectado desde el Estado y había hegemonizado el espacio público, especialmente durante los sucesivos periodos dictatoriales que caracterizaron la vida política del país hasta la década de 1980 (Mallimaci, 2015).

El crecimiento de la oferta religiosa local no significó, sin embargo, una situación de igualdad para todas las minorías religiosas en términos de reconocimiento estatal y social. En algunos casos dio lugar, inclusive, a posturas reactivas, como fue el caso de los movimientos antisectas (Soneira, 2005; Frigerio y Wynarczyk, 2008). La diversidad religiosa argentina se

[2] En otros países de América Latina se observan procesos análogos que se articulan con los derroteros históricos y políticos específicos de cada uno de ellos. Para el proceso de pluralización religiosa de México, ver De la Torre y Gutierrez Zúñiga (2008) y Garma (2011), para el caso brasilero, ver Montero (2006), y para el chileno, Parker (2008).

caracteriza por regímenes de visibilidad y legitimidad social diferenciales entre la religión mayoritaria, el catolicismo, y los colectivos y creencias religiosos y espirituales minoritarios (Frigerio, 2018).

En la Argentina, el Estado desempeña un papel complejo en este proceso. Por un lado, a escala nacional, la Iglesia católica goza de un estatus jurídico preferencial, cristalizado en la Constitución Nacional y en el Código Civil y Comercial (Mallimaci, 2015). Asimismo, las minorías religiosas son reguladas por el Registro Nacional de Cultos, donde los grupos religiosos no católicos deben registrarse para ser reconocidos por el Estado. Este organismo se creó durante la última dictadura militar y se basa en lo que Catoggio (2008) denominó "una ingeniería de la tolerancia" de la diversidad, que exige a las minorías religiosas registrarse en tanto "otras", diferentes del catolicismo, frente al Estado.[3] Asimismo, como muestra García Bossio (2020), durante las últimas décadas se crearon organismos subnacionales que tienen un papel destacado en habilitar u ocultar la presencia institucional de las religiones en el espacio público a través de sus actividades y alianzas. En este contexto, la actual Dirección General de Entidades y Cultos de la ciudad de Buenos Aires moviliza una concepción de la diversidad religiosa como parte del acervo cultural de la ciudad desde su creación en 2002. Esta noción es puesta en juego en una amplia propuesta de actividades, como visitas regulares a templos y una Noche de los Templos anual, donde se propone a habitantes y turistas entrar en contacto con el amplio arco de lugares de culto y festividades religiosas presentes en la ciudad de Buenos Aires. Así, la regulación de la diversidad religiosa por parte del Estado no se reduce al ámbito normativo, sino que incluye el accionar de un gran número de actores que cumplen funciones diversas y representan distintos niveles del Estado, que van desde las fuerzas de seguridad hasta, como veremos aquí, organismos públicos encargados del diseño y la ejecución de políticas culturales (Frigerio y Wynarczyk, 2008). Pero si bien el Estado es uno de los grandes reguladores seculares de las minorías religiosas, estos procesos involucran también el accionar de otros actores sociales, como los medios de comunicación y las industrias culturales que, a través de sus discursos y contenidos, contribuyen a legitimar y deslegitimar ideas y prácticas religiosas específicas (Fidanza y Galera, 2014; Viotti, 2015).

[3] Para una comparación con otros sistemas de registro de las religiones frente al Estado, ver Giumbelli (2017).





Por otra parte, el creciente lugar dado a la diversidad religiosa en las políticas públicas de la ciudad de Buenos Aires tiene lugar en un contexto general de incorporación de la diversidad en las políticas sociales y culturales latinoamericanas que impacta en la forma en que la ciudad es representada frente a sus habitantes y visitantes (Nivón Bolán, 2013). A partir de la década de 1990 la tradicional imagen de una ciudad blanca, europea y homogénea fue reemplazada por una narrativa multicultural que incentiva y exalta su diversidad étnica en distintos discursos oficiales (Lacarrieu, 2001). La valorización de la diversidad cultural fue de hecho incorporada en la constitución de la ciudad de Buenos Aires de 1996, donde se retoman los lineamientos establecidos por distintos organismos internacionales que promueven el reconocimiento de las ciudades latinoamericanas como lugares multiculturales (Lacarrieu, 2001; García Canclini y Martinell, 2009; Frigerio y Lamborghini, 2011). Como muestra Burity (2007), la valoración del multiculturalismo en la agenda internacional llevó a una transformación en las relaciones entre lo religioso y lo político. Sin embargo, esta creciente afirmación de la diversidad y del multiculturalismo por parte de diferentes actores no se traduce, necesariamente, "en la elaboración de políticas que logren una igual valoración entre los distintos actores sociales que componen las configuraciones existentes" (Camarotti, 2014: 167).

El ciclo "Yo creo" en el marco de una "agenda joven"

El Centro Cultural Recoleta (en adelante CCR) es uno de los dos grandes centros culturales públicos de la ciudad de Buenos Aires. Actualmente es gestionado, junto con otros espacios y programas culturales, por la Subsecretaría de Políticas Culturales y Nuevas Audiencias del Ministerio de Cultura del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires. Ubicado en un área turística, de ocio y de consumo, en la confluencia entre barrios residenciales históricamente habitados por sectores altos de la sociedad porteña y con una amplia área verde compuesta por numerosos espacios, el CCR se compone de una serie de lugares dedicados a la exposición de obras de arte. Está ubicado en un antiguo convento construido por la orden franciscana a principios del siglo XIX. Luego de ser expropiado por el entonces gobierno de Buenos Aires encabezado por Martín Rodriguez, el predio se utilizó de diversas maneras: como escuela de agricultura, jardín botánico, prisión, cuartel, hospital, asilo para enfermos mentales, personas en situación de calle y ancianos hasta que, en 1980, fue convertido en el actual

centro cultural. El hecho de haber sido originalmente un convento dota al edificio de una estética particular: además de las típicas salas despojadas con las que suelen contar los espacios dedicados a la exposición de muestras artísticas, tiene varios patios secos con árboles frutales y una capilla refuncionalizada como teatro.

En la actualidad, "el Recoleta", como lo suelen denominar usuarios y agentes estatales, es definido como "un símbolo de la cultura argentina" (Centro Cultural Recoleta, 2017), un espacio históricamente habitado por las vanguardias y una "sede de lo nuevo" en que diferentes artistas pueden "reflejar libremente inquietudes y búsquedas alejadas de una mirada conservadora" (Centro Cultural Recoleta, 2021). Estos relatos vinculan a la institución con procesos y colectivos típicamente asociados con la cultura democrática argentina, como Abuelas de Plaza de Mayo,[4] y remarcan el hecho de que durante la última dictadura militar era considerado un sitio "peligroso" (Centro Cultural Recoleta, 2021). De hecho, durante el 2004 el CCR expuso una retrospectiva del artista León Ferrari que causó una de las mayores controversias públicas entre líderes y fieles católicos, que consideraban que dicha muestra atentaba contra sus valores y su identidad, y un conjunto de artistas y entidades públicas que se expresaron a favor de la libertad artística.[5]

A lo largo de sus cuatro décadas de existencia, el estilo y la agenda del CCR atravesaron modificaciones ligadas con cambios en su gestión y financiamiento. La actual administración, que asumió en 2015 durante un periodo en que la coalición Cambiemos[6] dominaba los poderes ejecutivos

[4] Abuelas de Plaza de Mayo es una ONG creada en 1977 cuyo objetivo es localizar y restituir a sus legítimas familias los niños y niñas desaparecidos por la última dictadura argentina.

[5] En dicha ocasión, el CCR no solo fue la sede de la muestra, sino que sus autoridades, junto con la Secretaría de Cultura de la ciudad de Buenos Aires y numerosas personalidades del ámbito artístico y político "se afirmaron como grupo a partir de expresarse a favor de valores como la independencia creativa, la libertad de expresión y la evitación de todo acto de censura, tema ligado emocionalmente al pasado dictatorial del país" (Ceriani Cernadas, 2017).

[6] Coalición que ganó las elecciones de la ciudad y la nación en el año 2015. Esta coalición está dominadapor PRO, una fuerza política de centro derecha que gobierna en la ciudad de Buenos Aires desde el año 2007 (Vommaro, 2019).



de la ciudad y de la Nación, llevó adelante una importante renovación edilicia y transformó radicalmente la forma y los contenidos de la programación del centro.

Según Federico, uno de los agentes que trabajaba en el centro cultural en 2019, la nueva gestión se propuso recuperar su "identidad" a través de la transformación de su estilo y programación así como una búsqueda por diversificar su público a partir de la atracción de jóvenes y de habitantes del sur de la ciudad, donde se extienden barrios de menores ingresos con altos niveles de vulnerabilidad social y ambiental (entrevista realizada el 20 de septiembre de 2019). Por su parte, Eleonora, otra funcionaria, considera que estas transformaciones apuntaron a "revivir la identidad del centro" a partir de campañas que "hicieran eco de las voces de los jóvenes[7] y promovieran la expresión y realización de las nuevas tendencias en el arte y la cultura" (entrevista realizada el 28 de febrero de 2020). Asimismo, estos funcionarios oponen esta nueva orientación de la oferta cultural del CCR a la de gestiones anteriores, durante las cuales describen el funcionamiento del centro como "museo" o "locación" de muestras de arte, hecho que, por su parte, explicaría que su público estuviese reducido a una elite proveniente de los barrios acomodados de Recoleta, Palermo y Belgrano.

Actualmente, la selección de los artistas que se presentan en el centro está a cargo de un departamento de contenidos conformado por diez personas, muchas de las cuales están en contacto con distintas "escenas" artísticas nacionales. El departamento se compone mayoritariamente de productores artísticos, curadores y críticos de arte de entre treinta y cincuenta años de edad, graduados de carreras universitarias como periodismo, artes, economía y diseño. Éstos trabajan en red y recurren frecuentemente a sus propios ámbitos de sociabilidad y vínculos laborales para componer la agenda del centro cultural. Además, el CCR busca fomentar un modelo de

---

[7] Además de la agenda de actividades que describiremos a continuación, la orientación de la programación hacia el público joven involucra el diseño de una parte de las actividades culturales (muestras de arte, talleres de escritura, de música, de baile y de dibujo) orientada específicamente a adolescentes y la organización de una bienal de arte con artistas de este grupo etario. Asimismo,el centro cuenta con salas permanentes de dibujo y *hip hop*, espacios de estudio, *coworking*, ocio y recreación, a través de los que se busca incentivar la convivencia y el diálogo entre los diversos usuarios, más allá de las actividades específicas en las que participen.



gestión participativa a través de la articulación con el público, organizaciones culturales y colectivos de artistas para la creación y programación de sus contenidos.

En línea con estas transformaciones, la gestión actual del CCR se propuso visibilizar temas transversales, a lo que se define como una "agenda joven". Así, durante los últimos años, se organizaron campañas alrededor de temas y controversias que vienen adquiriendo centralidad en los debates públicos y que presentaron una llamativa participación juvenil[8] (Elizalde, 2018; Felitti, 2019): el amor (en el ciclo "Amor de verano"), la violencia de género y el movimiento feminista (en el ciclo "No va más"), la ecología (en el ciclo "Habitantes visitantes"), la inmigración (en el ciclo "Inmigrantes sí") y la diversidad de género (en el ciclo "Diversxs e iguales"). Es en este marco que los agentes del centro seleccionaron la cuestión de la diversidad de creencias para organizar la programación de las actividades que se ofrecieron durante mayo y junio de 2019.[9] Así, el tema de la pluralidad de creencias formó parte de una agenda más amplia de preocupaciones a partir de las cuales quienes llevan adelante la gestión del centro definen a los jóvenes de la ciudad.

Según los miembros del equipo, estas temáticas se abordaron a partir de dos valores que consideran característicos tanto del CCR como de su público objetivo: el respeto por la diversidad y la autonomía. Como señalaba una funcionaria que colabora con el departamento de contenidos,

> eso es muy característico de la Generación Z con la que trabajamos, donde la singularidad de las personas y el respeto es lo más primordial. Tengas el sexo que tengas, tengas el género que tengas, te autopercibís como querés, y basta de meterse en la autonomía del otro. Eso también cruzó el cómo

---

[8] Además, los funcionarios del CCR construyen esta agenda joven a partir de una encuesta realizada por el gobierno de la ciudad (Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2014), basada en una muestra probabilística de personas de entre 15 y 29 años, que incluyó preguntas sobre condiciones habitacionales y de vivienda, trabajo, educación, salud y prácticas saludables, salud sexual y reproductiva, vida política, acceso a nuevas tecnologías, usos del tiempo libre, consumo y producción cultural.

[9] Estos temas están en sintonía con lo que Giddens denominó políticas de la vida (1991), es decir,inquietudes basadas en la pregunta por la forma en que se quiere vivir la propia vida y que promueven la realización del yo.



> abordar el tema de la espiritualidad, de las creencias. En qué creemos como una herramienta para estar en la vida. Entonces, es tan válido uno como otro (entrevista realizada el 28 de febrero de 2020).

La preocupación por el respeto de la diversidad y de la autonomía individual, entendidas como preocupaciones características de la generación "joven", fueron, entonces, el punto de partida desde el cual estos agentes tamizaron las expresiones artísticas ligadas con la cuestión de las creencias.[10] En sintonía con las tendencias generales de las políticas públicas culturales mencionadas anteriormente, la subsecretaria de Políticas Culturales y Nuevas Audiencias del gobierno de la ciudad de Buenos Aires explica esta preocupación por la diversidad como parte de una agenda política más amplia que busca "hacer eco" de la "especificidad" característica de una gran ciudad:

> Ésta es una organización cultural pública y tiene la obligación de repensarse en este contexto de una gran ciudad en Latinoamérica, donde es importante generar espacios donde las personas que somos distintas, todas diferentes, nos encontremos en condiciones de igualdad (Abiuso, 2019).

En ese mismo sentido, otra de las funcionarias remarcaba la intención de construir espacios de diálogo entre personas diferentes y justificaba, de esta forma, el no haber incorporado a la programación expresiones "sec-

---

[10] Si bien la agenda del ciclo fue diseñada para un público objetivo joven, a lo largo de nuestras observaciones pudimos constatar que los artistas y especialistas convocados atraían a un público mucho más diverso en términos generacionales y de estilos de vida. Así, además de un público general compuesto por jóvenes que suelen asistir a las actividades del CCR, muchas de ellas atraían a los públicos "típicos" de tales referentes. Fue el caso de la presentación de Ludovica Squirru, quien convocó principalmente a mujeres de entre cincuenta y sesenta años que dialogaban sobre los libros de la astróloga y usaban collares con cristales y ropa amplia. Por su parte, en el público de *So What Project* destacaban varones y mujeres de mediana edad vestidos con ropa de oficina, que bailaban y saltaban energéticamente. Finalmente, el público de Nación Ekeko y Uji, estaba compuesto por varones y mujeres de entre veinte y cincuenta años con un estilo más "jipi" que bailaban suavemente con los ojos cerrados, haciendo movimientos envolventes con brazos y manos.

tarias" que pudieran generar incomodidad entre el público frecuente del centro y que fueran en contra de los valores promovidos por la institución:

> Fue una campaña, bueno, como todas, que están en torno a agendas o valores, [...] no son agendas expulsivas. No quiere decir que estén bien con todos, sino que el formato que le demos tenga la mayor amplitud posible y que no sean tan sectarios como para que haya todo otro grupo de personas que se sientan incomodados con lo que acá pasa. De vuelta, por lo público que es este lugar y porque la intención es que haya oportunidad de reflexión, intercambio, encuentro con otros, que, si la propuesta en sí es muy cerrada o expulsiva, por eso no se va a dar. Y ese es el objetivo último (Entrevista realizada el 28 de febrero de 2020).

La preocupación por la diversidad estuvo, entonces, en el centro del diseño del ciclo "Yo creo", definido en distintos medios como "una celebración de las creencias" (Para ti, 2019; Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2019). De hecho, esta clave estaba presente en un gran mural realizado específicamente para el ciclo que, según su autor, mostraba "una diversidad de seres en busca de sentido", para lo cual se intentó "rescatar todo tipo de creencias, diversas formas de ver el mundo y de explicarlo: la ciencia, la espiritualidad, la astrología, la superstición" (Centro Cultural Recoleta, 2019a). Sin embargo, un análisis atento de las actividades del ciclo nos muestra que éstas fueron diseñadas a partir de concepciones específicas de la creencia, la espiritualidad y la religión que influyeron en la selección de las expresiones espirituales que fueron finalmente incluidas.

En primer lugar, el diseño de la agenda del ciclo presentó una concepción de las creencias como un ámbito de expresión de la individualidad y de formación de lazos colectivos. La centralidad del individuo se expresó en el mismo título del ciclo ("Yo creo") y en la promoción de varias actividades en las que se definía a la espiritualidad como una forma de contacto con la propia interioridad. Fue el caso de un taller de altares hogareños que incluía "ejercicios prácticos para que los participantes puedan entablar una relación cotidiana con un altar hogareño construido en relación con el universo particular de cada uno" (León, 2019), de un taller de pintura de mandalas definidos como "una práctica sagrada de autoconocimiento en India" (Merchensky, 2019) o del artista Pablo Robles, quien propuso el concierto que realizó como "un viaje sonoro-musical meditativo con



cuencos, cantos armónicos, sonidos de la naturaleza y mantras" para "el despertar de conciencia y el poder de autosanación que reside en cada ser humano" (Centro Cultural Recoleta, 2019b).

Por su parte, los organizadores del ciclo consideraban que esa identificación de la creencia como algo propio del individuo constituía una garantía de respeto por lo diferente. En palabras de una de las funcionarias del centro: "la consigna de Yo creo habla de lo que cada uno cree. Eso no es discutible" (entrevista realizada el 28 de febrero de 2020) o, como se observa en la siguiente descripción de la conferencia performática a cargo de Paloma del Cerro: "Mediante la música y el canto colectivo, hará del encuentro un ritual (...) respetando todas las creencias y tomando como premisa que la fe es algo que parte de lo humano y lo trasciende" (Alarcia, 2019). Al mismo tiempo, algunas de las propuestas apuntaban a generar experiencias espirituales a partir de distintos estímulos artísticos. La cantante Paloma del Cerro se refirió a su *performance* como un "encuentro ritual" que permite al público adentrarse "en la intimidad y en la profundidad del corazón" y establecer "una conexión entre todas las dimensiones". Asimismo, hubo referencias a la espiritualidad como un plano de existencia que tiene efectos prácticos sobre la vida colectiva (Viotti y Funes, 2015). Durante su conferencia, la astróloga Ludovica Squirru defendió la necesidad de "refundar espiritualmente" a la Argentina para "sanar" la conexión perdida con las cosmovisiones indígenas y el mundo natural. Por su parte, el músico de Nación Ekeko hizo referencia a la espiritualidad y a los reclamos territoriales de las comunidades indígenas al incluir en las letras de sus canciones recitados como:

> Soy wichi. Nuestra vida se inició en este suelo. Sólo en nosotros viven nuestros ancestros. Este territorio es nuestro hogar, debemos protegerlo. Los blancos decían que éramos salvajes, no entendían nuestras oraciones. Cuando danzábamos al sol, a la luna o al viento, nos condenaban como almas perdidas.

Por otro lado, en varios momentos las creencias fueron definidas de manera ambigua y desligadas del ámbito religioso. En las publicidades del ciclo se afirmaba que "los artistas y referentes del pensamiento actual" responderían a las preguntas "¿Cuál es el sentido de nuestra vida? ¿Por qué estamos acá?" a partir de su propia experiencia (Gobierno de la Ciu-

dad de Buenos Aires, 2019). Por su parte, una funcionaria describió las actividades como "herramientas humanas para atravesar esta experiencia humana" que no estaban asociadas con "una u otra religión". Además, varios agentes y especialistas actualizaron una concepción negativa de la religión,[11] a la que asociaban con formas de conocimiento dogmáticas y con prácticas coercitivas de la libertad individual. Este fue el caso de Darío Sztajnszrajber, un reconocido filósofo y divulgador que suele estar presente en la mayoría de los ciclos del centro, quien afirmó durante su conferencia: "Dios ha sido monopolizado por las prácticas de poder de las religiones institucionales negando la posibilidad de acceder a él desde cualquier otra narrativa".

Estas distintas formas de definir a las creencias fueron, entonces, el punto de partida desde el cual se buscó generar un espacio de expresión y respeto por la diversidad. A continuación analizamos las formas en que los artistas y especialistas fueron presentados en los discursos promocionales del ciclo e identificamos los tipos de religiosidad que se incluyeron en la programación. Mostraremos que, si bien los agentes buscaron mostrar la diversidad de creencias, las actividades que compusieron el programa sólo mostraron una parte de las tradiciones y prácticas religiosas y espirituales presentes en la sociedad argentina, principalmente aquéllas ligadas con las espiritualidades Nueva Era (Amaral, 2003).

La diversidad tamizada

A pesar de la fuerte insistencia en la diversidad, las presentaciones de sí mismos (Goffman, 2009) y la forma en que la mayor parte de los artistas y especialistas fueron descritos en los discursos promocionales del ciclo involucraron referencias terapéuticas y espirituales específicas. Fue el caso de varios de los músicos y artistas que se presentaron en conciertos y conferencias performáticas, como *So What Project* y *Proyecto VibrA*. *So What Project* es un dúo de varones de alrededor de cuarenta años de edad que forman parte del movimiento neohinduista *El Arte de Vivir* (D'Angelo, 2018). La banda denomina sus conciertos "Yoga Raves", ya que incluyen música en vivo, posturas de yoga y meditaciones guiadas. Sus canciones, de un

[11] Esta concepción fue identificada por Ceriani Cernadas (2013) en diversas expresiones contemporáneas del budismo y del hinduismo, en grupos esotéricos y en el ámbito de la espiritualidad Nueva Era.



estilo electrónico-pop, incorporan mantras, palabras en sánscrito y hacen referencia a deidades del hinduismo por su "potencial purificador" y "alto nivel energético" (Yoga Rave, 2013). Por su parte, la presentación de *Proyecto VibrA* consistió en un concierto de cuencos liderado por un músico, profesor de yoga, maestro de reiki y terapeuta vibracional llamado Pablo Robles, quien define sus presentaciones como una "Embajada de Paz Itinerante" dedicada "al despertar de la conciencia" a través de la terapia del sonido, la "canalización de energía" y la aromaterapia (Bulzomi, 2019). Finalmente, dentro de este grupo se puede mencionar a Ludovica Squirru, reconocida astróloga argentina de setenta y cuatro años que desde 1984 publica anualmente libros con predicciones del horóscopo chino que fueron *bestsellers* desde su primera publicación.

En segundo lugar, muchas de las presentaciones de los artistas incluían la referencia a procesos de "búsqueda espiritual" a través de viajes por América Latina y países orientales, que luego fueron integrados a sus producciones culturales. Éste fue el caso de Hugo Mujica, Adán Jodorowsky, Nación Ekeko y Uji. El primero fue presentado como sacerdote, escritor y ensayista argentino, convocado por su largo recorrido de "búsqueda espiritual", que incluyó la convivencia en templos del movimiento neohinduista Hare Krishna y la adopción del "maestro espiritual" Swami Satchidananda en la India y la práctica del voto de silencio en monasterios de la Orden Trapense durante siete años. Por su parte, Adán Jodorowsky fue introducido como "músico, actor, director de cine franco-mexicano e hijo de Alejandro Jodorowsky", un escritor, cineasta y psicomago chileno generalmente reconocido dentro del ámbito de la espiritualidad Nueva Era (Centro Cultural Recoleta, 2019c). Actualmente plantea que su carrera artística dio un giro inspirado en su proceso de "búsqueda espiritual" y describe sus recientes producciones musicales como "un puente entre el alma y la tierra" (Barbero, 2018).

Nación Ekeko y Uji son los nombres de los proyectos solistas de dos músicos y productores de alrededor de cuarenta años, que forman parte de la "escena" del folclore digital.[12] Los organizadores del ciclo presenta-

[12] Esta "escena" ha ido ganando popularidad en los últimos años entre los sectores medios y está compuesta por una variedad de músicos y productores que proponen la integración de ritmos de raíces indígenas y folclóricas latinoamericanas con herramientas de la música electrónica (Nachón Ramírez, 2019).

ron la propuesta del primero como "un viaje musical por Latinoamérica con cantos y melodías ancestrales, voces chamánicas, instrumentos precolombinos y nuevas tecnologías" que "nace de viajes, del encuentro con personajes latinoamericanos, de cantos y recitados recopilados". Por su parte, el segundo fue presentado como un productor y músico electrónico "nómada" que vivió en distintas partes del "continente americano" y que integra "música de raíz indígena, africana y folklórica en plan electrónico para la pista de baile". Sus presentaciones se caracterizan por la combinación de grabaciones de sonidos de la naturaleza (insectos, ríos, pájaros); instrumentos como tambores, maracas y vientos andinos, bases de música electrónica mezclados con recitados grabados, letras en castellano y, en el caso de Uji, cantos que evocan lenguas indígenas, acompañados por visuales de estilo psicodélico, algunos más abstractos y otros con imágenes de montañas, animales y plantas.

Finalmente, además de este primer grupo de especialistas que remiten a la figura del "buscador espiritual" identificada en los estudios sobre espiritualidad Nueva Era (Carozzi, 2000), los agentes del centro seleccionaron a dos mujeres a las que presentaron como parte de pueblos indígenas locales:[13] Beatriz Pichi Malen, una cantante que se autoidentifica como mapuche y que define a su música como una forma de difusión de su lengua y cultura (Vasconcellos, 2019), y Rosalía Gutiérrez, quien estuvo a cargo del taller "Cosmología de los pueblos indígenas" y fue presentada como activista del Movimiento Indígena y parte del pueblo Kolla, licenciada en sociología por la Universidad de Buenos Aires y coordinadora de la Comunidad de Estudiantes de las Primeras Naciones de América (Gutiérrez, 2019).

Sólo dos de las actividades del ciclo no estaban ligadas con la espiritualidad Nueva Era ni lo indígena: las presentaciones del coro Afro Sound Gospel Choir y de la banda de música *klezmer* (Fischman, 2013) Tiembla el Mohel. Ambos fueron vinculados con minorías exotizadas en términos de

[13] Si bien la incorporación de estas artistas a la programación parecería incluir un mayor acervo de experiencias a la diversidad de cosmovisiones que buscaba mostrarse, esta incorporación puede ser también leída como parte de un proceso mayor de revitalización y reelaboración de ciertas tradiciones indígenas (De la Torre, 2013) entendidas como "saberes muy antiguos sobre la naturaleza del hombre, la conciencia, el poder, la medicina y el perfeccionamiento espiritual" (Wright, 2013: 5).



tiempo y de espacio, y su vínculo con la religiosidad estaba más desdibujado. En el caso del coro *gospel*, la publicidad del ciclo afirmaba que interpreta "lo mejor de este género nacido en las iglesias protestantes afroamericanas de Estados Unidos en el siglo XVIII" (Centro Cultural Recoleta, 2019d). Por su parte, Tiembla el Mohel fue presentada como "una banda dedicada a la música tradicional del pueblo judío askenazí de Europa" (Centro Cultural Recoleta, 2019b). El coro *gospel*, formado por alrededor de sesenta hombres y mujeres adultos, presentaba una estética típica de este estilo de coros en el tono en el que se cantan alabanzas religiosas en inglés, los aplausos y chasquidos de dedos, pasos de baile coordinados, las canciones estructuradas a partir de llamados y respuestas y un vestuario de amplias túnicas naranjas con mangas abombadas de color marrón y aros grandes en el caso de las mujeres. Además, durante las presentaciones la cantante líder invitaba al público a participar imitando los aplausos y cantando estribillos como "*Thank-you, Jesus*" a viva voz. En este caso, si bien el ensamble está dirigido por dos mujeres evangélicas, una de ellas afrodescendiente, el resto de los miembros no está vinculado con el protestantismo.

En el caso de Tiembla el Mohel se hizo referencia al carácter "folclórico" de la música *klezmer* y a su conexión con la migración judía en la Argentina pero sin hacer referencias explícitas a la religión judía. La banda estaba compuesta por siete varones, vestidos con camisas, pantalones de vestir, corbatas o moños y, en algunos casos, chalecos y sombreros. Partiendo del presupuesto de que la mayoría del público desconocía el género musical y las celebraciones judías, antes de comenzar a tocar el cantante explicó que la música *klezmer* representa a la comunidad judía y que suele constituir el momento más alegre de los casamientos. Luego, detalló algunas particularidades de las bodas judías, diferenciándolas de las católicas: la función del rabino, los votos de los novios, el quiebre de una copa por parte del novio y la celebración del rito de paso a través de la expresión "*Mazel tov*". Asimismo, a lo largo de su presentación, los músicos insistieron para que los espectadores se levantaran de sus asientos para poder enseñarles la forma "apropiada" de bailar esta música. Mientras que algunos siguieron las indicaciones, haciendo rondas tomados de los brazos a lo largo del salón, otros permanecieron en sus asientos, mostrándose distantes de la propuesta. En este sentido, la presentación estuvo atravesada por la demarcación, por parte de la banda, de su "otredad" respecto del público y del espacio en el que se desarrollaba: una capilla católica.

El análisis de las actividades y de los especialistas convocados por los agentes del CCR muestra que, más allá de que éstos hayan pensado el ciclo como una forma de visibilizar diversas maneras de explicar y experimentar el mundo, la programación sólo incluyó algunos tipos de religiosidad. Si bien en las orientaciones espirituales de los artistas y especialistas encontramos una variedad de tradiciones ligadas con culturas orientales y, en menor medida, indígenas, que muestran una sensibilidad multicultural y cosmopolita característica de los sectores medios orientados a este tipo de espiritualidades (Carozzi, 2000), no hubo casi referencia a otras manifestaciones religiosas presentes en la sociedad argentina, como el catolicismo tradicional, el catolicismo popular, el pentecostalismo, las religiones de matriz afro y otras minorías religiosas cristianas. La diversidad de creencias presente en el ciclo se compuso principalmente de técnicas, disciplinas y tradiciones espirituales como el yoga, la astrología o el neohinduísmo, así como referencias a cosmovisiones indígenas. Además, aunque éstas pueden producir una imagen de heterogeneidad (Frigerio, 2013) la mayoría aparecía resemantizada bajo el marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era (De la Torre, 2013), caracterizado por la concepción de lo sagrado como alojado en la interioridad de cada individuo con la que es necesario entrar en contacto a través de distintas técnicas para alcanzar un desarrollo espiritual. Por su parte, los artistas vinculados con otros tipos de religiosidad, como el protestantismo o el judaísmo, no presentaban una relación directa con esa clase de religiosidades.

La concepción de creencias que movilizaron, así como las cosmovisiones y prácticas espirituales que los agentes seleccionaron para este programa, pueden ser entendidas como parte de un proceso más amplio de visibilización de las expresiones religiosas y espirituales Nueva Era. Si bien éstas suelen gozar de grados diferenciales de legitimidad en relación con otras minorías religiosas, su presencia en determinados espacios y discursos públicos también ha sido objeto de acusaciones por parte de ciertos medios periodísticos (Viotti, 2015). Así, la referencia casi exclusiva a disciplinas, prácticas y discursos espirituales Nueva Era en el marco de una política pública que promueve el respeto a la diversidad y la autonomía contribuye con los procesos de visibilización y legitimación que este tipo de religiosidad ha atravesado durante las últimas décadas (Semán y Viotti, 2015). De esta manera, los agentes y artistas operaron como agentes seculares de la diversidad religiosa (Frigerio, 2018).



Conclusiones

En este artículo analizamos la forma en que la diversidad de creencias fue reconstruida y definida en un ciclo de conferencias y exposiciones artísticas organizadas por un centro cultural público de la ciudad de Buenos Aires. Caracterizado por una tradición que sus agentes definen como democrática y plural, este centro cultural seleccionó la "cuestión de las creencias" como parte de una agenda más amplia de reivindicación de la diversidad cultural orientada a la juventud. Pero, aun cuando quienes estuvieron a cargo de la programación buscaron que el público se pusiese en contacto con distintas cosmovisiones, la mayor parte de las disciplinas y prácticas que fueron efectivamente expuestas en el programa se enmarcaba dentro de la espiritualidad Nueva Era. Así, el ciclo dejó de lado una gran cantidad de las expresiones que componen la diversidad religiosa local, como los catolicismos, las nuevas expresiones del protestantismo y las religiones de matriz afro. Consideramos que esta exclusión puede responder a distintos motivos. Por un lado, podemos distinguir factores históricos de exclusión y estigma y una identidad nacional imaginada como blanca, católica y europea. Por otro lado, responde también a las subjetividades, prácticas religiosas y redes de sociabilidad de quienes piensan la programación. Este caso nos muestra que, a pesar de que agentes y funcionarios tuvieran una efectiva preocupación e intención de promover el respeto por la diversidad de creencias, sus concepciones sobre la espiritualidad y la religión, sus redes de sociabilidad y el tipo de religiosidad con el que se vinculan muchos de los artistas que suelen presentarse en este centro implicaron que buena parte de las efectivas prácticas y tradiciones religiosas que caracterizan a la sociedad argentina quedaran fuera.

Por otra parte, este caso sugiere nuevas líneas de investigación para la comprensión de la actual difusión de la espiritualidad Nueva Era al mostrarnos dos formas en que los mundos artístico y espiritual dialogan. En primer lugar, varios de los artistas y expositores del programa forman parte de un repertorio que es frecuentemente convocado para la programación del Centro Cultural Recoleta. Teniendo en cuenta el trabajo en red que hace el equipo de contenidos a cargo del diseño de la programación, ello nos muestra la presencia de este tipo de religiosidad en las sociabilidades de quienes diseñan políticas públicas culturales en la ciudad de Buenos Aires. La presencia frecuente de estos artistas en el centro cultural da cuenta, a su vez, de la relevancia del medio artístico para la difusión y

la producción de sensibilidades afines a estas formas de espiritualidad. En futuras investigaciones se espera indagar sobre la presencia de este tipo de espiritualidad en otros territorios y actividades culturales. En segundo lugar, varios de los artistas movilizaron durante sus presentaciones concepciones espiritualizadas del arte en tanto vehículo para el desarrollo y la producción de experiencias espirituales. Estas intersecciones entre espiritualidad y mundos del arte nos invitan a seguir indagando acerca de las múltiples maneras en que las industrias culturales contribuyen con la difusión y práctica de lo religioso por fuera de las instituciones tradicionales.

Bibliografía

Abiuso, Marina (2019, 25 de enero). "Entrevista a Luciana Blasco sobre la reapertura del Centro Cultural Recoleta". *Radio Cut*. Recuperado de https://ar.radiocut.fm/audiocut/entrevista-a-luciana-blasco-sobre-la-reapertura-del- centro-cultural-recoleta/, consultado el 23 de mayo de 2022.

Alarcia, Andrés (2019, 24 de mayo). "Porque creemos. El nuevo ciclo de Conferencias Performáticas del Recoleta". *Es de Argentino.* Recuperado de https://www.esdeargentino.com/porque-creemos-el-nuevo-ciclo-de-conferencias- performaticas-del-recoleta/, consultado el 23 de mayo de 2022.

Algranti, Joaquín. (2014). "Industrias del creer. Orientaciones productivas del complejo editorial cristiano en Argentina". *Desacatos*, núm. 46, pp. 108-123. https://doi.org/10.29340/46.1359

— Mariela Mosqueira y Damián Settón (2019). "Pensar sin iglesias: el hecho institucional como problema de estudio", en Joaquín Algranti, Mariela Mosqueira y Damián Settón (comp.), *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 29-57.

Amaral, Leila (2003). "Um Espírito sem Lar: Sobre uma dimensão "nova era" da religiosidade contemporânea", en Octavio Velho (org.), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. Sao Paulo: Attar y CNPq, pp. 17-60.

Ammerman, Nancy. (2007). "Introduction: Observing Modern Religious Lives", en Nancy Ammerman (ed.), *Everyday Religion. Observing Mo-*



dern Religious Lives. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-20. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195305418.003.intro

Angelo, Ana D' (2018). "De *swamis* a gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: Entre el neo-hinduismo y la Nueva Era". *Sociedad y Religión*, vol. 28, núm. 49, pp. 101-134.

Barbero, Juampa (2018, 30 de mayo). "Adán Jodorowsky: Uno es mejor siendo uno mismo, sin máscaras y sin disfraces". *Indie Hoy*. Recuperado de https://indiehoy.com/entrevistas/adan-jodorowsky-uno-es-mejor-siendo-uno-mismo- sin-mascaras-y-sin-disfraces/, consultado el 23 de mayo de 2022.

Bordes, Mariana (2009). "Entre el arte de curar y la profesionalización. Aportes para el estudio de la práctica médica alternativa o Nueva Era a partir de las trayectorias socio-ocupacionales de especialistas". *Revista de Antropología experimental*, núm. 9, pp. 55-73.

Bulzomi, Anabella (2019, 4 de junio). "Centro Cultural Recoleta: Propuestas sobre la Diversidad que invitan a todo el público". *Novedad Cultural*. Recuperado de https://novedadcultural.com/2019/06/04/centro-cultural-de-recoleta-propuestas-sobre-la-espiritualidad-que-invitan-a-todo-el-publico/, consultado el 23 de mayo de 2022.

Burity, Joanildo (2007). "Organizações religiosas e ações sociais: Entre as políticas públicas e a sociedade civil". *Revista Anthropológicas*, vol. 18, núm. 2, pp. 7-48.

Camarotti, Renata (2014). "¿Cultura para el desarrollo? Cruces entre lo social y lo cultural en las políticas públicas de cultura", en Alejandro Grimson (comp.), *Culturas políticas y políticas culturales*. Buenos Aires: Ediciones Böll Cono Sur, pp. 163-174.

Carbonelli, Marcos A. y Mariela A. Mosqueira (2008). "Luis Palau en Argentina: construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad". *Enfoques*, vol. 20, núm. 1-2, pp.153-175.

Carini, Catón (2009). "Las nuevas tierras del Buda; globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina". *Debates do NER*, vol. 2, núm. 16, pp 49-70. https://doi.org/10.22456/1982-8136.9606

Carozzi, María J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la UCA.



Catoggio, Soledad (2008). "Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Prácticas de «reconocimiento» estatal. El Registro Nacional de Cultos", en Fortunato Mallimaci (ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos, pp. 105-116.

Centro Cultural Recoleta (2021). "#Historia". *Centro Cultural Recoleta* [sitio web]. Recuperado de http://www.centroculturalrecoleta.org/historia, consultado el 23 de mayo de 2022.

— (2019a). "Yo creo". *Centro Cultural Recoleta* [sitio web]. Recuperado de http://centroculturalrecoleta.org/agenda/yo-creo, consultado el 23 de mayo de 2022.

— (2019b). "Espiritualidad sonora". *Centro Cultural Recoleta* [sitio web]. Recuperado de http://centroculturalrecoleta.org/agenda/ciclos/espiritualidad- sonora, consultado el 23 de mayo de 2022.

— (2019c). "Porque creemos". *Centro Cultural Recoleta* [sitio web]. Recuperado de http://centroculturalrecoleta.org/agenda/ciclos/porque-creemos, consultado el 23 de mayo de 2022.

— (2019d, 17 de mayo). "Concierto de música gospel en la Capilla!". *Facebook* [evento]. Recuperado de https://sq- al.facebook.com/events/332611630783685/, consultado el 23 de mayo de 2022.

— (2017, 25 de diciembre). "Una fábrica cultural". *Facebook [notas]*. Recuperado de https://es-la.facebook.com/notes/10155424943899794/, consultado el 1 de octubre de 2019.

Ceriani Cernadas, César (2013). "La religión como categoría social: Encrucijadas semánticas y pragmáticas". *Cultura y Religión*, vol.7, núm, 1, pp. 10-29.

— (2017, 11 de septiembre). "Miradas blasfemas. Arte, religión y espacio público en las fronteras del secularismo argentino". *Diversa*. Recuperado de http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/miradas-blasfemas-arte-religion-y-espacio-publico-en-las-fronteras-del-secularismo-argentino/, consultado el 23 de mayo de 2022.

Costa, Nestor Da, Valetina Pereira Arena y Camila Brusoni (2019). "Individuos e instituciones: una mirada desde la institución vivida". *Sociedad y Religión,* vol. 29, núm. 51, pp. 61-92. Recuperado de http://www.ceil- conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyreligion/article/view/232/371, consultado el 23 de mayo de 2022.



Elizalde, Silvia (2018). "Contextos que hablan. Revisiones del vínculo género/juventud: Del caso María Soledad al #niunamenos". *Última Década*, vol. 26, núm. 50, pp. 157-179. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362018000300157

Felitti, Karina (2019). "The Spiritual is Political: Feminisms and Women's Spirituality in Contemporary Argentina". *Gender and Religion,* vol. 9, núm. 2, pp. 194-214. https://doi.org/10.1163/18785417-00902010

Fidanza, Juan M. y María C. Galera (2014). "Regulaciones a una devoción estigmatizada: culto a San la Muerte en Buenos Aires". *Debates do NER,* vol.1, núm. 25, pp,171-196. https://doi.org/10.22456/1982-8136.49727

Fischman, Fernando (2013). "Expresiones artísticas multifacéticas en las calles de Buenos Aires: La identidad judía argentina entre el *klezmer*, el tango y el *stand up*". *Karpa Journal of Theatricalities and Visual Culture*, núm. 6. Recuperado de http://www.calstatela.edu/al/karpa/karpa-6, consultado el 23 de mayo de 2022.

Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini (2011). "Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: Umbanda, candombe y militancia «Afro»". *Revista Pós Ciências Sociais*, vol. 8, núm. 16, pp.21-36.

— y Hilario Wynarczyk (2008). "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos". *Sociedade e Estado*, vol. 23, núm. 2, pp. 227-260. https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000200003

— (2013). "Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo", en Reneé De la Torre, Cristina Gutierrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, (coord.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata, pp.47-67.

— (2018). "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católicocéntrico en el estudio de la religión en América Latina". *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 12, núm 24, pp. 51-95. https://doi.org/10.28965/2018-024-03

García Bossio, Ma. Pilar (2020). "Pensar el espacio público entre el Estado y las religiones: una propuesta a partir de la interacción en lugares socialmente significativos". *Espaço e Cultura*, núm. 47, pp. 55-80. https://doi.org/10.12957/espacoecultura.2020.54816



García Canclini, Néstor y Alfons Martinell (2009). "Diversidad cultural y poder en Iberoamérica", *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 4, pp. 1-3.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity.* Oxford: Oxford Polity Press

Giménez Béliveau, Verónica (2013). "En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, *3*(2). https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.585

— y Ana T. Martínez (2013). "Símbolos religiosos en el espacio público", en Mallimacci, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, pp. 217-240.

Giumbelli, Emerson (2008). "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, vol. 28, núm. 2, pp. 80-101. https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000200005

— (2017). "A vida jurídica das igrejas: Observações sobre minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai)". *Religião e Sociedade*, vol. 37, núm, 2, pp. 121-143. https://doi.org/10.1590/0100- 85872017v37n2cap05

Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (2014, 6 de enero). "Un histórico espacio artístico de Buenos Aires". *Buenos Aires Ciudad.* Recuperado de: https://www.buenosaires.gob.ar/noticias/centro-cultural-recoleta-un-lugar-con- siglos-de-historia, consultado el 23 de mayo de 2022.

— (2019, 23 de mayo). "El Recoleta celebra la diversidad de creencias". Buenos Aires Ciudad [sitio web]. Recuperado de https://www.buenosaires.gob.ar/cultura/noticias/el-recoleta-celebra-la-diversidad-de-creencias, consultado el 23 de mayo de 2022.

Goffman, Erving (2009). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Nueva York: Simon and Schuster.

Gutiérrez, Rosalía (2019, 18 de mayo). "Cosmovisión de los pueblos indígenas". *Centro Cultural Recoleta* [sitio web]. Recuperado de http://centroculturalrecoleta.org/agenda/cosmovision-de-los-pueblos-indigenas, consultado el 23 de mayo de 2022.

Lacarrieu, Mónica (2001, 29 y 30 de mayo). "Zonas grises en barrios multicolores: ser multicultural no es lo mismo que ser migrante". *Actas del Simposio Buenos Aires- Nueva York: diálogos metropolitanos entre sur y norte*.





León, Catalina (2019, 15 de junio). "¿De qué sirve que un rincón de la casa sea un altar?" *Centro Cultural Recoleta* [sitio web]. Recuperado de http://centroculturalrecoleta.org/agenda/de-que-sirve-que-un-rincon-de-la-casa-sea-un-altarij, consultado el 23 de mayo de 2022.

Mallimaci, Fortunato (2011). "De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa", en Olga Odgers-Ortiz, *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp.75-130.

— (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Martin, Eloisa (2010). "Religion and Daily Life in Latin America", en Richard Hecht y Vincent Biondo (ed.), *Religion in the Practice of Daily Life in World History.* Westport: Praeger, pp. 451-480.

Martínez, Ana T. (2009). "Introducción. Religión y Creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu", en Pierre Bourdieu, *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos, pp.9-42

Merchensky, Vladimir (2019, 8 de junio). "Mandalas de acuarela". *Centro Cultural Recoleta* [sitio web]. Recuperado de http://www.centroculturalrecoleta.org/agenda/mandalas- de-acuarela, consultado el 23 de mayo de 2022.

Montero, Paula (2006). "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil". *Novos Estudos*, núm. 74, pp. 47-65.

Mosqueira, Mariela (2013). "Cristo Rock: Una aproximación al mundo social del rock cristiano", en Joaquín Algaranti (ed.), *La Industria del Creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 227-253.

Nachón Ramírez, Mercedes (2019, 14 y 15 de noviembre). "Medicina, estética y espiritualidad. Notas sobre las variaciones del neochamanismo en la ciudad de Buenos Aires y Rosario". *II Seminario de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur*. Buenos Aires: IDAES-UNSAM.

Nivón Bolán, Eduardo (2013). "Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad", en Alejandro Grimson y Carina Bidaseca (coord.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: CLACSO, pp.23-45.

Orsi, Robert (2006). *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.



Para ti (2019, 10 de junio). "Yo Creo: 10 planes en el Recoleta para celebrar la diversidad de creencias". *Para ti* [sitio web]. Recuperado de https://www.parati.com.ar/yo-creo-10-planes-en-el-recoleta-para-celebrar-la-diversidad-de-creencias/, consultado el 23 de mayo de 2022.

Rabbia, Hugo (2017). "Explorando los sin religión de pertenencia en Córdoba, Argentina". *Estudos de Religião*, vol. 31, núm. 3, pp. 131-155. https://doi.org/10.15603/2176- 1078/er.v31n3p131-155

Sáizar, Mercedes (2015). "El hinduismo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados". *Mitológicas*, vol. 30, pp. 62-75.

Semán, Pablo F. y Nicolas Viotti (2015). "El paraíso está dentro de nosotros: la espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy". *Nueva Sociedad,* núm. 260, vol. 12, pp. 81-94.

— y Agustina Battaglia (2012). "De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio". *Civitas*, núm. 12, vol. 3, pp. 439-452. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13009

— (2017). "Religión y *Best Sellers*: Superar una disociación para entender la espiritualidad contemporánea". *E-misferica*, núm. 13, vol. 2, pp.1-24.

Soneira, Jorge (2005). *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.

Torre, Renée de la (2013). "Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de la espiritualidad *new age*", en Renée de la Torre, Cristina Gutierrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet (coord.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata, pp.27-46.

— y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2008). "Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo". *Sociedade e Estado*, vol. 23, núm. 2, pp. 381-424.

Vargas, Patricia y Nicolás Viotti (2013). "'Prosperidad y espiritualismo para todos' Un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires". *Horizontes Antropológicos*, vol. 19, núm. 40, pp. 343-364.

Vasconcellos, Rafaela (2019). "El canto como resistencia: entrevista a la cantora mapuche Beatriz Pichi Malen". *Angular* [sitio web]. Recuperado de http://espacioangular.org/el-canto-como-resistencia-entrevista-a-la-cantora-mapuche-beatriz-pichi-malen/, consultado el 23 de mayo de 2022.





Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Viotti, Nicolás y Ma. Eugenia Funes (2015). "La política de la Nueva Era: el arte de vivir en Argentina". *Debates do NER*, núm. 2, vol. 18, pp. 17-36. https://doi.org/10.22456/1982-8136.61266

— (2015). "El affaire Ravi Shankar. Espiritualidad y medios de comunicación en Argentina". *Sociedad y Religión*, núm. 25, pp.13-46.

Vommaro, Gabriel (2019). "De la construcción partidaria al gobierno: pro-Cambiemos y los límites del giro a la derecha en Argentina". *Colombia Internacional*, núm. 99, pp.1-120. https://doi.org/10.7440/colombiaint99.2019.04

Wright, Pablo y César Ceriani Cernadas (2011). "Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: Debates y agendas en la antropología de la religión", en Mariela Ceva y Claudia Touris (coord.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*. Buenos Aires: Lumière, pp.145-162.

— (2013). "Narrativas de la modernidad religiosa contemporánea: las nuevas tradiciones de lo antiguo". *Revista Brasileira de História das Religioes*, núm. 6, vol. 15, pp. 3-17

Yin, Robert (2014). *Case Study Research Design and Methods*. Thousand Oaks: Sage.

Yoga Rave (2013). "Los discos de So What Project! ya están en todas las disquerías". *Yoga Rave* [sitio web]. Recuperado de http://www.yogarave.org/yr/2013/08/los-discos-de-so-what-project-ya-estan-disponibles-en-todas-las-disquerias/, consultado el 1 de octubre de 2019.

María Eugenia Funes es doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) y en Sociología (École des Hautes Études en Sciences Sociales-EHESS), magíster en Antropología Social (IDES-IDAES/Universidad de San Martín) y licenciada en Sociología (Universidad del Salvador). Se desempeñó como docente del seminario de Sociología de la Religión y actualmente es Profesora Titular del Taller de Tesis, ambos en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador. Además, dirige el proyecto de investigación "Espiritualidad y nuevas economías. Hacia una comprensión de las relaciones entre sociabilidades espirituales y nuevas organizaciones económicas en la Argentina", financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (2021-2022). Actualmente investiga las articulaciones entre cosmovisiones y prácticas espirituales con el surgimiento de modelos de negocios que apuntan a subsanar problemas sociales y ambientales.

Mercedes Nachón Ramírez es licenciada en Sociología (Universidad de Buenos Aires), becaria doctoral de CONICET con sede en el programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL- CONICET). Actualmente se desempeña como ayudante de primera en la cátedra de Sociología General de la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación de doctorado se orienta a la comprensión de los procesos de profesionalización en el neochamanismo en la ciudad de Buenos Aires, centrándose en las articulaciones que el neochamanismo establece con distintos mundos sociales, espacios e instituciones vinculadas con la salud, la espiritualidad y la oferta de bienes culturales.

Mercedes Máspero es licenciada en Sociología (Universidad del Salvador), actualmente cursa la maestría en Antropología Social (IDES-IDAES/Universidad de San Martín). Profesora adjunta de Antropología Cultural y Social en la carrera de Servicio Social y de Metodología de la Investigación en la carrera de Psicología en la Universidad del Salvador. Su investigación de licenciatura trató sobre prácticas económicas informadas por prácticas espirituales, particularmente la astrología.



ENCARTES MULTIMEDIA

EL MURO FRONTERIZO EN TIJUANA. HUELLAS FOTOGRÁFICAS DE LAS OFRENDAS/ INTERVENCIONES ARTÍSTICAS EN MEMORIA DE LAS Y LOS MIGRANTES MUERTOS, 1999-2021

THE BORDER WALL IN TIJUANA. PHOTOGRAPHIC PRINTS OF THE ART OBLATIONS/INTERVENTIONS IN MEMORY OF THE DEAD MIGRANTS 1999-2021

Guillermo Alonso Meneses*

Enlace del ensayo fotográfico:
https://encartes.mx/ensayos-fotograficos/alonso-tijuana-muro-intervenciones-artisticas-memoria-migrantes-muertos



Resumen: La post-etnografía persigue "microacontecimientos" y *hallazgos visuales* acaecidos en Tijuana en los últimos 28 años. Estas fotografías muestran una iconografía de cruces blancas, calaveras, garrafas de agua vacías y flores de cempasúchil. La postfotografía permite redimensionar esta evidencia etnográfica. Así, el fotoensayo habla de una lucha de guerrillas sociocultural y artística contra el olvido estratégico promovido por los gobiernos de EEUU y México ante la muerte de migrantes, y los muros fronterizos como necroartefactos donde confluyen arte, solidaridad y memoria.

Palabras claves: migrantes muertos, post-etnografía, postfotografía, necroestética, arte callejero.

THE BORDER WALL IN TIJUANA. PHOTOGRAPHIC PRINTS OF THE ART OBLATIONS/ INTERVENTIONS IN MEMORY OF THE DEAD MIGRANTS 1999-2021

Abstract: Post-ethnography pursues "micro-occurrences" and visual findings that have taken place in Tijuana in the past 28 years. These photographs show an

* El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 263-277
Recepción: 17 de diciembre de 2021 • Aceptación: 4 de febrero de 2022
https://encartes.mx





iconography of white crosses, skulls, empty water jugs and cempasúchil flowers. Postphotography helps redimension this ethnographic evidence. Thus, the photo-essay speaks of sociocultural and artistic guerrillas against the strategic oblivion promoted by the governments of the U.S. and Mexico towards the deaths of migrants and the border walls as necro-artefacts in which art, solidarity and memory meet.

Keywords: Dead migrants, post-ethnography, postphotography, necro-esthetics, street art.

En una entrevista reciente (Zabalbeascoa, 2021), la fotógrafa Annie Leibovitz dejó caer tres frases que sintetizan una magistral sabiduría en torno a la práctica fotográfica: [A] cada quien ve desde lo que es, [B] las fotografías cambian según cuándo se miren y según con qué conocimiento se lean y [C] a veces es muy difícil cambiar la imagen que congela una fotografía. Por constataciones como éstas, he preferido hacer un ensayo fotográfico interpretado desde postulados post-etnográficos y post-fotográficos, cuyo animal totémico que mejor lo simboliza es un "unicornio azul alado", por lo que tiene de experimento alquímico (mezcla) al hacer coexistir imágenes obtenidas en recorridos de campo de un proyecto etnográfico de rescate urgente.

Es decir, este ensayo no muestra las conclusiones de una investigación sostenida en el tiempo. Es semilla de una investigación que inicia o, si se prefiere, es la justificación de una investigación en la cual me estoy comprometiendo para rescatar unos hechos que merecen ser recordados. Tomé las fotografías porque mi intención era documentar el impacto del muro en la movilidad clandestina de migrantes en el área fronteriza. Pero, una y otra vez, me mostraban la poderosa huella del activismo, las ofrendas o las instalaciones artísticas desarrolladas en Tijuana entre 1999 y el 2022. Una desesperada llamada de atención ante la tragedia migratoria y las muertes que aun hoy continúan. Y en la última década se unió el activismo contra las deportaciones, otra tragedia.

Las fotografías, con su minimalista pie de foto, hablan por sí solas y aspiran a circular libremente como símbolos de memoria y denuncia de las tragedias de las y los migrantes irregulares, indocumentados por no portar pasaporte y visado, clandestinos por tener que ocultarse de unas autoridades insensibles a las injusticias. Las imágenes, además, muestran ejemplos de un arte callejero y urbano condenado por naturaleza a la in-

temperie que lo degrada y hace efímero, para mantener viva la memoria de las y los migrantes muertos en la frontera. La denuncia que se repite es: ¿cuántos más?, ¿cuántas muertes más?, ¿cuántos migrantes muertos más se necesitan para buscar una solución?

♦

Alfonso Reyes dijo que el ensayo es "el centauro" de los géneros literarios y Juan Villoro que la crónica es el "ornitorrinco", y, siguiendo este juego de imágenes metafóricas, acaso el fotoensayo sea el "unicornio", y el ensayo fotográfico marcado por la post-etnografía y la postfotografía sea el "unicornio azul alado" (W.B. Yeats y Silvio Rodríguez) de los géneros de representación, o un ciborg (Haraway, 2016) visual-conceptual. Un procedimiento mixto, que no híbrido. Una mezcla que sólo tiene sentido en cuanto necesita recrear, innovar, experimentar, jugar; es un género *trans* e incluso *queer*, donde prima la imagen fotográfica que se resiste a una identidad fija, donde la palabra o el concepto sólo dan información subfotográfica.

El logos que entreteje el texto aspira a hacer una crónica de procesos y dar un contexto, establecer unos antecedentes a modo de un marco, pero al danzar con la fotografía, la escritura que se inscribe con trazos de luz,[1] propicia un entrelazamiento ciborg entre el recorrido de campo, la observación participante y la práctica etnográfica en este mundo terrenal y virtual-digital del siglo XXI, junto a la máquina de sacar fotos.

Esta intersección entre la mirada etnográfica, la realidad visualizable y las imágenes-fotográficas, por un lado, y enfoques y perspectivas etnológicas, así como entramados de categorías descriptivas y analíticas que ayudan a discernir, por otro lado, constituyen una necesidad epistemológica y metodológica. De otra manera sería imposible dar cuenta, siempre de manera parcial o incompleta, de los fenómenos culturales del mundo densamente interconectado por estructuras "digitaltrónicas" por las que circulan tsunamis de imágenes. Avalanchas de representaciones fotográficas de un mundo inasible. "La fotografía ya no enseña cómo era el mundo,

[1] Talbot, el inventor de la fotografía, llamó a su invento *sun pictures* o *worlds of light*, pues como la escritura, lograba que el pasado permaneciera para siempre (Belting, 2007: 228).



sino cómo era cuando todavía se creía que era posible poseerlo en fotos" (Belting, 2007: 266).

Este mundo actual modelado por fuerzas globalizadoras, donde se yuxtaponen y confunden el proyecto de la modernidad cultural, el capitalismo económico y el neoliberalismo político, con sus hibridaciones tóxicas y atroces, es el más fotografiado y visualizado. Donde las periferias, márgenes sociales o enclaves rurales-naturales proyectan imágenes contra-hegemónicas. Las avalanchas de imágenes dan cuenta constantemente de cambios que desbordan nuestra capacidad de observación, registro, análisis y explicación. Nada nuevo bajo el sol, salvo que ahora tenemos pormenorizadas imágenes y registros audiovisuales. Cuando Lévi-Strauss (1988) al final de *Tristes Trópicos* en 1955, exclama ¡adiós, salvajes!, ¡adiós, viajes!, es porque algo estaba cambiando radicalmente. Anunció una nueva era que encripta un reto intelectual que es, a un tiempo, metateórico, poético o artístico y existencial, e interfiere desde entonces en cualquier proyecto antropológico o etnológico que se atreva a experimentar con textos, imágenes o sonidos.

Precisamente, este ensayo busca explicitar sintéticamente algunas cuestiones epistémicas, teórico-metodológicas y estéticas que atraviesan el *corpus* de fotografías. El tema central de éstas son las intervenciones y *performances* artísticas (*street art* y arte fronterizo incluidos) que sobre el muro fronterizo erigido frente a Tijuana se hacían para conmemorar y denunciar la muerte de migrantes cruzando la frontera. Las fotografías se tomaron entre 1999 y 2022. Para ello articulé el ensayo con diferentes *leitmotiv* como la post-etnografía, la imagen fotográfica en tiempos de postfotografía o los muros fronterizos intervenidos artísticamente para denunciar la muerte de migrantes.

De la etnografía a la post-etnografía

La noción de post-etnografía, en este trabajo, no implica la superación de la etnografía tradicional que opera sobre el trabajo de campo y la observación participante para acabar en una monografía, ni mucho menos su liquidación. Tampoco la desnaturalización de la etnografía como texto de descripción y análisis cultural. Menos aún cuando en 2022 se cumplirá el centenario de la publicación de Malinowski (1975) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, que inauguró la manera canónica de hacer etnografía en Antropología. Soy consciente, además, de la mala fama de las nociones y catego-

rías construidas con el prefijo post, doy por supuesto que no es la primera vez que se propone, pero opciones como neo-etnografía o trans-etnografía me resultan pretenciosas o imprecisas. También sé que la fotografía entró en las etnografías hace más de un siglo.

Evidentemente, aquí, la post-etnografía no anuncia la inauguración de un mundo en el sentido en que la Ilustración inauguró un mundo post-religioso, ni el final de una disciplina sin una razón de ser como el horizonte post-filosófico en el que se adentró Rorty (1998). No es deudora de la post-modernidad de Lyotard. Tiene más que ver con lo que Badiou (2003) dijo de Samuel Beckett, que es el primer autor literario postmoderno porque logró ensamblar prosa, poesía y teatro; o con el manifiesto de la postfotografía de Fontcuberta (2011), donde expone pautas para un cambio radical de la fotografía en su relación con el autor, el arte y las complejas situaciones de un mundo globalizado e interconectado con dispositivos digitales y redes sociales a la estela de internet.

Lo post-etnográfico, por tanto, asume el legado de las etnografías clásicas –con sus virtudes gnoseológicas y sus miserias coloniales– para adentrarse sin ataduras formales en un escenario de experimentación etnográfico, de registro, representación, análisis, interpretación de artefactos culturales y su escritura. La práctica post-etnográfica persigue un texto que se sabe deudor de las omnipresentes imágenes y avalanchas de información que circulan por internet, y asume su condición de relato provisional sobre un mundo humano que se diluye a cada paso. Es un intento por resituar estos retos en el espacio y el tiempo en el sentido que lo propugnan la etnografía multisituada (Marcus, 1995; 2001) y la netnografía (Hine, 2008).

Ante este panorama metafóricamente apocalíptico, la post-etnografía algo tiene de reconstrucción de un barco tras el naufragio a partir de los restos rescatados por un *beachcomber* que depende de lo que arrojan las olas a la playa. Algo tiene de arte japonés del Kintsugi que reconstruye cerámicas rotas, de traducción apoyada en una mutilada piedra Roseta, de texto transgénero por las lecturas transdisciplinares que interfieren indisciplinadamente sin atender a dogmatismos disciplinares; de texto transcultural donde confluyen distintos dialectos, idiomas, *argots* e ideas heterogéneas encontradas en tiendas de cambalache académicas, tianguis culturales y antros contraculturales. En este sentido, la transculturación (Ortiz, 2003) es lo contrario que la hibridación, una categoría parásita o "zombie"



(Beck, 2000). La hibridación aplicada a lo cultural, otro concepto-fetiche o *keyword* con muchos *likes*.

Esta intersección de prácticas disciplinares, tradiciones de pensamiento y saberes populares que se condensan en la post-etnografía responde a un proceso de mezcla y mestizaje transdisciplinar; insisto: es un proceso creativo de transculturación (Ortiz, 2003), no de taxidermista hibridación académica. Insisto en ello porque tiene que ver con la denuncia de los "seudosaberes" o falsos hallazgos que hizo Hannah Arendt, y que son extensibles a las ciencias sociales tal como se practican hoy en día.

> La incesante e insensata demanda de saber original en muchos campos donde ahora sólo es posible la erudición ha conducido, bien a la pura irrelevancia, el famoso conocer cada vez más acerca de cada vez menos, bien al desarrollo de un seudosaber que actualmente destruye su objeto (2005: 46).

En síntesis, esta post-etnografía asume que ha captado "microacontecimientos" acaecidos en Tijuana en los últimos 28 años, un *collage* de movimientos y *hallazgos visuales* en los que se cree descubrir *algo* allí donde se encuentran la ciudad y la sociedad (Delgado, 2019), Tijuana y la frontera, los EEUU y México o el etnógrafo con las prácticas locales.

De las imágenes de la muerte a la muerte de la fotografía

Belting (2007) defiende la imagen en tanto significado simbólico y la importancia de la irrupción de las imágenes profanas que crecen a extramuros de los museos entendidos como los templos sacrosantos del Arte. Unos museos que en el mundo contemporáneo deben enfrentar los cuestionamientos de las imágenes alternativas, la creación de imágenes en el espacio social como las del arte callejero, muralismo urbano, grafitis y otras intervenciones y performances. Porque "la unidad simbólica a la que llamamos imagen" es inseparable de "los lineamientos de la vida" y porque "vivimos con imágenes y entendemos el mundo en imágenes" (Belting, 2007: 14).

Por otro lado, Susan Buck-Morss defiende que "la imagen es percepción congelada" (2009: 37), más que la representación de un objeto, una definición que se complementa con la propuesta de Belting que concibió la fotografía como "un fragmento del flujo de la vida que nunca habrá de

repetirse" (2007: 29). Es a partir de esta tradición que Buck-Morss entiende que podemos hallar en la imagen diferentes objetos, "un trazo-imagen" con un sentido inestable o evanescente, por cuanto éste no puede ser impuesto a manera de revestimiento fijo de una imagen. Una de las consecuencias es que "un nuevo tipo de comunidad global se hace posible, y también un nuevo tipo de odio" (Buck-Morss, 2009: 37), donde circulan por internet las anestesiantes imágenes hegemónicas (Buck-Morss, 2009: 42).

La panorámica crítica propuesta por Buck-Morss para evaluar el potencial de los estudios de la imagen visual contemporánea con su poder desestabilizador son un antecedente teórico que permite comprender el surgimiento del campo de lo post-fotográfico propuesto por Fontcuberta (2011). Belting señala que "somos testigos de la autodestrucción de la fotografía" (2007: 230). Sin embargo, Fontcuberta propone otra lectura. La postfotografía responde a la revolución tecnológica digital que produce continuos cataclismos y eventos, como la irrupción del nuevo ciudadano-fotógrafo y las omnipresentes cámaras, y este devenir alcanzó un punto de no retorno cuando los recursos se abarataron, se sofisticaron y se popularizaron, creando una nueva *mediasfera*. Nuestra adaptación a ella refleja un "darwinismo tecnológico" (Fontcuberta, 2011).

La necesidad de una imagen urgente y oportuna, en palabras de Fontcuberta, mató a las cualidades de una imagen profesional. Además, "esto nos sumerge en un mundo saturado de imágenes: vivimos en la imagen, y la imagen nos vive y nos hace vivir" (Fontcuberta, 2011). El paradigma vislumbrado por este teórico-fotógrafo es revelador: la postfotografía no es más que la fotografía adaptada a nuestra vida *on line*. La postfotografía es la evidencia de que existe una esfera post-artística animada por nuevos códigos, prácticas y visiones. O, dicho de otra manera, "la postfotografía es lo que queda de la fotografía" (Fontcuberta, 2011). Belting ya había anunciado la desaparición de imágenes de la muerte y "la muerte de las imágenes, que alguna vez ejercieron la antigua fascinación de lo simbólico" (2007: 177). Este ensayo fotográfico, así lo creo, está atravesado por todos estos factores e ideas; respira los debates actuales.

La construcción del muro fronterizo frente a Tijuana

La frontera México-Estados Unidos, la frontera suroeste (*southwest*) de los EEUU, dio principio a una radical transformación en la gestión y vigilancia de sus límites al mismo tiempo que se derribaba el muro de Berlín. A



finales de 1989, grupos de civiles, jubilados y veteranos enfurecidos ante el caos migratorio en los límites de San Diego impulsaron la campaña denominada "Lights up the Border" traducido como "Luces altas [frente a la frontera]" o "Ilumina la Frontera". Estos vigilantes fronterizos civiles y su *performance* patriótica de protesta ya no temían el peligro comunista de una URSS que se colapsaba, sino al enemigo que los "invadía": los migrantes mexicanos. Se adelantaron una década a Huntington (2000) y su tesis mexicanofóbica. La acción tuvo repercusión mediática y se decidió construir un muro (*fence*) metálico para contener los flujos migratorios, una vieja idea bastante extendida internacionalmente en la actualidad (Wilson, 2014; Saddiki, 2017), y que solo logró desviarlos a las afueras de la ciudad o a los desiertos y montañas.

La administración de Bush *senior* en 1991comenzó a levantar frente a Tijuana, entre la playa y la garita de San Ysidro, la barda de acero (*steel fence*), a pie de frontera. Aquel "muro de luces" de automóviles encendidas se convirtió en un muro físico. Este primer muro discurría desde playas en paralelo a la avenida Internacional de Tijuana y materializó la metáfora del telón de acero de Winston Churchill; del aislamiento de la URSS se pasó al aislamiento de Estados Unidos. Para su construcción se utilizaron planchas metálicas de 2.4 metros de altura dispuestas en vertical; eran viejas y oxidadas plataformas para helipuertos portátiles y "caminos" que se ensamblaban sobre el terreno en horizontal, usadas en la Guerra de Vietnam hasta 1975 (Lerner, 2004; Alonso, 2013).

Ya con Clinton en el poder, el 19 de septiembre de 1993, el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS) y la Patrulla Fronteriza del sector de El Paso pusieron en marchala *Operation Blockade,* llamada "Bloqueo" en México, frente a Ciudad Juárez, Chihuahua. Posteriormente, ante las protestas de México, se rebautizó *Operation Hold-the-line*. Un año después, el 1º de octubre de 1994, el INS puso en marcha en el sector de San Diego, California, la operación *Gatekeeper* (traducida como Guardián). Se enfocó en un área problemática de 5 millas (8 km) entre el mar y la garita (*Port of Entry*) de San Ysidro, frente a Tijuana, un reducido espacio donde tenía lugar el 30% de todos los cruces fronterizos irregulares de la frontera. La segunda fase de *Gatekeeper* empezó en octubre de 1996 y la barda de más de 20 kilómetros se instaló frente al aeropuerto y continuó hasta las cercanas montañas de Otay. Precisamente en 1996 crecieron las protestas en Tijuana por las muertes de migrantes que, desviados por el muro, se



adentraban por áreas peligrosas y producían un goteo pronto convertido en hemorragia de muertes.

Las nuevas áreas conflictivas y peligrosas estuvieron a partir de 1996 en Texas y desde 1998 en Arizona. Entre octubre de 1994 y septiembre del 2000 se acumularon 8 844 476 detenciones en la frontera con México; sólo en el año fiscal 2000 se hicieron 1.6 millones, de las cuales 600 000 fueron en Arizona. En el 2001 los atentados terroristas contra las torres gemelas en Nueva York y el Pentágono en Virginia inauguraron una nueva era en la vigilancia de la frontera. La violación de los derechos humanos y las muertes de migrantes no dejaron de aumentar (Smith, 2000, 2001; Alonso, 2003). Si en el periodo 1993-2013 en la región fronteriza podrían haber muerto 9,000 migrantes (Eschbach *et al.,* 1999; Alonso, 2013), para el 2021 la cifra podría rondar las 11 500 muertes en los últimos 28 años.

La mayoría murió por cuatro causas preponderantes: insolación-hipertermia, ahogados en ríos y canales de riego, accidentes de tráfico del vehículo que los transportaba e hipotermia. Los sectores de la *Border Patrol* donde más muertes se produjeron entre 1993 y 2002 fueron El Centro, Yuma y Tucson, que corresponden a los condados de San Diego, Imperial, Yuma, Pima, Santa Cruz y Cochise, todos en los desiertos del sur de California y Arizona, sin olvidar el eje fluvial Del Rio, Laredo y McAllen. El 70% de aquellas muertes se acumulaban entre abril y septiembre, los meses de mayor calor, mientras que los casos de muerte por frío e incluso congelamiento ocurren tanto en montañas en invierno como en las noches del desierto (Alonso, 2013).

En ese sentido, la causa mayoritaria de las muertes en las últimas tres décadas se debe a una conjunción de factores, básicamente relacionados con la subida de las temperaturas hasta 45° centígrados o más, el esfuerzo continuado en un terreno desértico irregular y no contar con suficiente agua. Estos factores hacen de ese escenario el más letal de todos por la brutalidad y rapidez con la que actúan sobre el organismo humano el calor y la deshidratación

El muro resignificado como espacio de memoria y denuncia

Utilizar el muro fronterizo frente a Tijuana para hacer ofrendas religiosas e instalaciones artísticas promovidas por grupos defensores de los derechos humanos, donde confluían actores laicos y de la Iglesia católica, se conviene





que comenzó a partir de 1996, y entre estos promotores había también ONG y artistas de San Diego. La primera acción relevante fue "El Viacrucis del Migrante", que concluía en el popularmente conocido como bulevar o carretera del aeropuerto de Tijuana, en la mesa de Otay, marcha auspiciada por la Coalición Pro Defensa del Migrante de Baja California. Y allí se pasaba a instalar sobre el muro de metal las cruces representando la muerte de migrantes, a las que se ponía el nombre de los que habían sido identificados.

La Coalición Pro Defensa del Migrante de Baja California surgió de la confluencia de un grupo de organizaciones civiles, religiosas e incluso gubernamentales asentadas a ambos lados de la frontera, lo que le da una implantación binacional en la región. Fue instituida en 1996 por seis organizaciones que desde hacía años recibían a migrantes o los asesoraban en Derechos Humanos. La Subprocuraduría de los Derechos Humanos y Protección Ciudadana de Baja California era una institución gubernamental. También estaban la Casa Madre Assunta para Mujeres Migrantes, dirigida por Mary Galván, o la Casa del Migrante de Tijuana, dirigida por el padre Luiz Kendzierski, la casa YMCA de menores migrantes, Ejército de Salvación, Centro de Apoyo al Migrante; mientras que del lado de San Diego estaba Claudia Smith y la Califonia Rural Legal Assistance Foundation (CRLAF).

Se atribuye a Claudia Smith la idea –o catalizar y dar forma a la idea– de financiar y colocar cruces con nombres en el muro que flanqueaba el bulevar o recta del aeropuerto, en memoria de los migrantes fallecidos cruzando la frontera. La idea era que los inmigrantes muertos no fueran olvidados; y si se podía había que identificarlos. No había que olvidar su muerte ni su nombre. Como se dice en *La Odisea*, nadie debe quedar sin tumba ni llanto. "Cuando alguien muere, su familia le lleva una cruz con su nombre a la tumba" (Smith, 2001). Las cruces formaban parte de actos y celebraciones como las Posadas del Migrante y el Vía Crucis Migrante (Navidad y Semana Santa), y antes de ser colocadas eran bendecidas por un sacerdote, más de una vez el padre Kendzierski; y en aquellas a las que no se podía poner el nombre se ponía la leyenda "No identificado". Cada año se ponían nuevas, según el recuento, y su estela crecía a lo largo del muro fronterizo frente al aeropuerto, por donde a diario pasaban y las veían miles de viajeros y tijuanenses.

Claudia Smith también invitó a colaborar a los artistas de San Diego como Michael Schnoor, co-fundador del BAW/TAF (Border Art Workshop/

Taller de Arte Fronterizo) en el Centro Cultural de la Raza en San Diego en la década de 1980, a Susan Yamagata y Todd Stands; ellos tres, además, están relacionados con los murales del Chicano Park/Parque Chicano de Barrio Logan, en San Diego, tanto pintando como restaurándolos tras ataques xenófobos. De este modo, la intervención artística colaboraba con reivindicaciones de tipo religioso, moral y político; acaso porque el arte mucho tiene de alumbramiento y desocultación (Heidegger, 2001).

Fue a partir de esta colaboración y ese proyecto entre actores sociales de México y Estados Unidos como se configura la temática registrada en las fotos de este ensayo y, en ese sentido, ellas registran e ilustran las consecuencias de una "necropolítica antiinmigrante".[2] De este modo, sus contrapartes en forma de necroética y necroestética, que algo tienen de culto y homenaje a unos muertos víctimas de una injusta seguridad fronteriza, contagian sentido a las ofrendas artísticas, a quienes no deberíamos olvidar porque está en juego la construcción de una sociedad y unas instituciones fundadas sobre valores y no intereses.

Con los años, el muro originario hecho con chatarra de la guerra de Vietnam se transformó en una infraestructura propia de un campo de concentración o un gulag (Alonso, 2014). Y el lado que da al sur, que da a México, se ha convertido en un lienzo artístico sobre el cual se plasman las más insólitas intervenciones artísticas y grafitis, con unas dinámicas propias que lo diferencian del arte plasmado en el muro de Berlín. Thierry Noir habría sido el primer artista que en 1984 habría pintado sobre el muro de Berlín. Se podría decir que el ya fallecido Michael Schnoor, Susan Yamagata y Todd Stands, apoyados en la logística por sus colaboradores tijuanenses, fueron los primeros que intervinieron artísticamente el muro de una forma temáticamente coherente y consistente a lo largo de los años.

De igual forma, si Sebastião Salgado (2000) fue el primer fotógrafo de fama internacional que fotografió el muro en sus primeros momentos, vinculado con las migraciones humanas para su trabajo recogido en *Exodus*, fotógrafos locales como Roberto Córdova al principio y en las últimas dos décadas Alfonso Caraveo, entre otros, registraron en distintos momentos

---

[2] Retomo el concepto de necropolítica de Mbembe (2011) en un sentido descriptivo. Considero que no encaja en un Estado jurídicamente garantista como el de EEUU, pero me permite jugar con la necroética y la necroestética presente y que Mbembe no utiliza.



el desarrollo del muro y escenas conectadas con él. De hecho, Córdova tiene fotografías de los primeros actos religiosos en el muro y de la colocación de las cruces. A su vez, Rascón (2009) fue de los primeros en fotografiar sistemáticamente el sur de Arizona cuando las muertes de migrantes se incrementaron allí.

La post-etnografía no sólo asume el trabajo de campo multisituadamente en el espacio, sino también en diferentes periodos a lo largo de décadas; construye un objeto cultural o artefacto intelectual en múltiples espacios y temporalidades, donde el paso de los años trae degradación, desaparición y olvido. Estas fotografías reflejan una lucha de guerrillas sociocultural y artística contra el olvido estratégico promovido por los gobiernos de EEUU y México, ciertamente por razones distintas. Actualmente la muerte de migrantes o las protestas contra los muros fronterizos son dos temas asentados en los debates mediáticos y políticos actuales. Pero fueron aquellas organizaciones, activistas y artistas quienes con su persistente trabajo en Tijuana colocaron el problema en la agenda ética, estética y política. Las fotos nos dicen que alguna vez fueron así la frontera y el muro en Tijuana; que al igual que las flores de las ofrendas se marchitan, los muros de acero también se marchitan, herrumbran y pulverizan.

Finalmente, en medio de aquellos acontecimientos floreció una iconografía fundamentada en la simbología de las cruces con nombres y bendecidas, las "calacas" (tanto cráneos como esqueletos que simbolizan la muerte), garrafas de plástico de galones de agua vacías, que simbolizan la muerte en los desiertos, y la flor amarilla-anaranjada del cempasúchil (luz y memoria) ofrenda emblemática del día de muertos en todo México (Barón, 1994). Y, junto a los ataúdes que también se posicionaron en la iconografía, estos elementos pusieron en evidencia que el muro era un necroartefacto entre los dispositivos con efectos letales desplegados por una estrategia que se acerca peligrosamente a una necropolítica (Mbembe, 2011) de corte antiinmigrante, más que antiinmigratorio.

Bibliografía

Alonso, Guillermo (2003). "Human Rights and Undocumented Migration along the Mexican-US Border". *UCLA Law Review*, vol. 51, pp. 267-281.



— (2013). *El desierto de los sueños rotos. Detenciones y muertes de migrantes en la frontera México-Estados Unidos 1993-2013*. Tijuana: El Colef.

— (2014). "La frontera-gulag y las deportaciones de migrantes mexicanos". *Desacatos: Revista de Antropología Social*, núm. 46, pp. 14-31. https://doi.org/10.29340/46.1354

Arendt, Hannah (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Badiou, Alain (2003*). Beckett. El infatigable*. Madrid: Arena Libros.

Barón, José (comp.) (1994). *Nahuas. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias*. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

Beck, Ulrich (2000). "The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity". *The British Journal of Sociology*, vol. 51, núm. 1, pp. 79-105. https://doi.org/10.1080/000713100358444

Belting, Hans (2007) *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz. https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bcgx

Buck-Morss, Susan (2009). "Estudios visuales e imaginación global". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 9, pp. 19-46.

Delgado, Manuel (2018, 16 de febrero). "La vida de improviso". *El País* (sitio *web*). Recuperado de https://elpais.com/elpais/2018/02/07/seres_urbanos/1517978351_505973.html, consultado el 8 de agosto de 2022.

Eschbach, Karl *et al.* (1999). "Death at the Border". *International Migration Review*, vol. 33, núm. 2, pp. 430-454. https://doi.org/10.1177/019791839903300206

Fontcuberta, Joan (2011, 11 de mayo). "Por un manifiesto posfotográfico". *La Vanguardia* [sitio *web*]. Recuperado de https://www.lavanguardia.com/cultura/20110511/54152218372/por-un-manifiesto-posfotografico.html, consultado el 8 de agosto de 2022.

Haraway, Donna J. (2016). *Manifiesto para Cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Madrid: Puente Aéreo.

Heidegger, Martin (2001). *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.

Hine, Christine (2008). "Virtual ethnography: Modes, Varieties, Affordances", en Nigel Fielding, Raymond M. Lee y Grant Blank (eds.), *The Sage Handbook of Online Research Methods*. Los Angeles: Sage, pp. 257-268. https://doi.org/10.4135/9780857020055.n14

Huntington, Samuel (2000). "The Special Case of Mexican Immigration". *The American Enterprise*, vol. 11, pp. 20-22.



Lerner, Gabriel (2004, 16 de febrero). "Retrato de la frontera". *La Opinión.*
Lévi-Strauss, Claude (1988). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
Marcus, George E. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades,* vol. 11, núm. 22, pp. 111-127.
— (1995). "Ethnography in/of the World System. The emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp 95-117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523
Malinowski, Bronisław (1975). *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica/Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
Ortiz, Fernando (2003). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
Rascón, Anselmo. (2009). *Immigration, Deadly Adventure. The Path of the Fictitious American Dream/Emigración, Aventura de Muerte. La ruta del ficticio sueño americano.* Arizona: Anrafi International Publishing.
Rorty, Richard (1998). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
Saddiki, Said (2017). *World of Walls: The Structure, Roles and Effectiveness of Separation Barriers*. Cambridge: Open Book Publishers. https://doi.org/10.11647/OBP.0121
Salgado, Sebastião (2000). *Éxodos*. Madrid: Taschen.
Smith, Claudia E. (2000). "La problemática migratoria del 2000. Guardián: perverso y contraproducente". *El Bordo*, núm. 6.
— (2001). "Migrantes en peligro mortal. Lo único que ha cambiado es la cantidad de muertos", en Teresa Fernández de Juan (coord.), *Los rostros de la violencia.* Tijuana: El Colef, pp. 54-67.
Wilson, Dean (2014). "Border Militarization, Technology and Crime Control", en Sharon Pickering y Julie Ham (ed.), *The Routledge Handbook on Crime and International Migration*. Londres: Routledge.
Zabalbeascoa, Anatxu (2021, 28 de noviembre). "Annie Leibovitz: Susan Sontag me leyó entero *Alicia en el país de las maravillas* sentadas bajo un árbol". *El País Semanal* (sitio *web*). Recuperado de https://elpais.com/eps/2021-11-27/annie-leibovitz-mi-vida-ha-sido-un-viaje-salvaje-y-lo-he-disfrutado-sin-aislarme-del-mundo.html, consultado el 8 de agosto.



Guillermo Alonso Meneses es antropólogo cultural, se doctoró en el Departamento de Antropología Social, Historia de América y África de la Universidad de Barcelona en 1995. Desde 1999 es investigador de El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, y sus intereses temáticos se centran en la antropología del mundo contemporáneo.



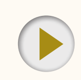
ENCARTES MULTIMEDIA

LOS ALTARES DE MUERTO: PATRIMONIO CAMBIANTE DE UNA TRADICIÓN MEXICANA

ALTARS FOR THE DEAD: THE CHANGING HERITAGE OF A MEXICAN TRADITION

Renée de la Torre*
Cristina Gutiérrez Zúñiga**

Enlace al documental:
https://youtu.be/prN7997stxs



Resumen: El video es el resultado de una investigación sobre las afectaciones, las adaptaciones y los desplazamientos que experimentó la tradición del día de muertos en México en el mes de noviembre del primer año de la pandemia de COVID-19. En este tiempo se habían cancelado las ceremonias públicas de ese día, valoradas como patrimonio nacional intangible. Emprendimos una encuesta en línea para saber cuáles serían los efectos de esta cultura de aislamiento en la tradición del día de muertos. ¿Cesaría la tradición o se desplazaría o mutaría hacia nuevos usos, lugares y expresiones? ¿Y qué nuevos usos creativos de la tradición emergerían, en qué nuevos soportes se realizaría? Con los datos obtenidos en 720 cuestionarios y 280 fotografías recibidas de los altares de muerto, realizamos un video para explicar los desplazamientos físicos, los cambios estéticos y los nuevos sentidos con que se renovó la práctica de esta tradición.
Palabras claves: ritual, altar de muerto, patrimonio, México, COVID-19.

* CIESAS Occidente.
** Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 279-296
Recepción: 3 de mayo de 2022 • Aceptación: 6 de julio de 2022
https://encartes.mx





ALTARS FOR THE DEAD: THE CHANGING HERITAGE OF A MEXICAN TRADITION
Abstract: The video is the result of an investigation into the effects, adaptations and displacements experienced by the Day of the Dead tradition in Mexico during the month of November of the first year of the covid-19 pandemic. By this time, public Day of the Dead ceremonies valued as intangible national heritage had been cancelled. We undertook an online survey to find out what would be the effects of isolation on the Day of the Dead tradition: would the tradition cease or would it shift or mutate to new uses, places and expressions? And what new creative uses of the tradition would emerge and in what new media would it be carried out? With the data obtained from 720 questionnaires and 280 photographs received from the altars of the dead, we made a video to explain the spatial displacements, the aesthetic changes and the new senses with which the practice of this ancestral Mexican tradition was renewed.
Keywords: Ritual, altars for the dead, heritage, Mexico, COVID-19.

Día de muertos: patrimonio inmaterial de México para el mundo

Para propios y extraños una de las particularidades de la cultura mexicana es su manera de celebrar a los muertos. Sin entrar al debate sobre la primacía de la raíz mesoamericana o de la tradición católica, reconocemos que la festividad es una herencia cultural sincrética (Broda, 2003: 114) que combina la cosmovisión prehispánica (Broda, 1991) con la tradición católica del día de los difuntos (Malvido, 2006). Estas dos tradiciones se fusionaron y hasta el presente se celebran en todo México el 1º y el 2 de noviembre, y en ella perviven ambos sentidos cosmológicos.

La celebración del día de muertos nace como un ritual que permite construir puentes entre el inframundo (mesoamericano) y la idea del purgatorio (católico) y el mundo de los vivos. En 41 grupos étnicos de México se conserva la tradición y se celebra con mucha intensidad, vinculada al ciclo agrario y como elemento integrador de la comunidad, manteniendo la continuidad de la tradición oral vía herencia familiar.

Actualmente, esta tradición

> ya no es sólo una costumbre antigua en los pueblos y una práctica cultural de los mexicanos, sino un ritual con valor y validez en la mirada de las culturas de todo el mundo. Estos nuevos desarrollos nos llevan a reinterpretar este ritual, a tratar de comprender cuáles son los significados, en la polisemia de

> valores que, como todo ritual, encierra, que hoy hacen valer aún más la participación de las personas y los grupos en esta gran manifestación cultural (Arizpe, 2009: 66).

Arizpe plantea que el consumismo y la globalización han impactado en que se rompan amarres entre los ritos y las instituciones, entre las tradiciones y las culturas. Pero a la vez lanza la pregunta sobre por qué renacen ciertos rituales sociales en el mundo de hoy. Nuestra investigación quiere encontrar respuesta a estos desplazamientos que son sensibles a otro eje de transformación: el de una pandemia global.

En tiempos más recientes, los altares de muertos se emanciparon de las fiestas rurales de día de muertos y, como lo definió Claudio Lomnitz (2006), se convirtieron en "piedra angular de la identidad nacional". La festividad ha adquirido nuevos significados y su ritualidad ha sido transformada en la medida en que se ha adaptado a nuevos contextos como son los urbanos y los transnacionales; ha cobrado nuevos sentidos, como son su folclorización como símbolos de sentimiento patriótico en escuelas y oficinas públicas, su comercialización y publicitación vinculada al *marketing* de distintas marcas y productos; su espectacularización en desfiles, películas y producciones mediáticas (Lomnitz, 2006). El mejor ejemplo es la reciente invención del desfile del día de muertos en la ciudad de México, influenciado por una película de James Bond que ha propagado su espectacularización no sólo en la capital sino en cada pueblo. Esta nueva estilización *hollywodense* ha hecho que la práctica se haya propagado a nuevos ámbitos urbanos e incluso internacionales. En suma, es una práctica que ha experimentado muchas transformaciones y adecuaciones y por tanto era razonable pensar cuál sería el impacto de la pandemia en nuevas adecuaciones.

La tradición ha cambiado, pero no ha muerto. Los altares han amplificado sus sentidos, pero no se han vaciado de significados. Por ejemplo, en hogares urbanos se montan ofrendas a los muertos y se practican con un sentido cosmológico relacionado con la experiencia con las ánimas y el vínculo con lo sobrenatural (Semán, 2020); se encienden veladoras para iluminar el camino de los muertos, se adorna con papel picado de colores, se colocan arcos de flores de cempasúchil como puerta de ingreso a este mundo, y se ofrenda la comida y bebida para agasajar a los difuntos, sea para seguir el sentido animista de la tradición de atraer a los difuntos a



convivir en este plano material con los seres queridos vivos, o tan sólo para continuar con la costumbre de recordar a los que partieron.

El hecho es que los altares de muertos son ahora una tradición apropiada por muchos mexicanos sin importar edad ni condición étnica o social, a la vez que un ritual admirado por el mundo entero por su intenso colorido, por la extravagancia de las catrinas y calaveras, o como elemento decorativo. Incluso ha sido valorada como uno de los patrimonios culturales más antiguos y mejor preservados, y por ello fue reconocida por la UNESCO como patrimonio inmaterial de la humanidad en 2008.[1]

Sin duda el sello UNESCO trajo nuevos impactos pues "de pronto, ya no es sólo una costumbre antigua en los pueblos, y una práctica cultural de los mexicanos, sino un ritual con valor y validez en la mirada de la cultura de todo el mundo" (Arizpe 2009: 66). Pero a la vez que se globalizó provocó que fuera más valorado por los mexicanos, y que se reconociera como patrimonio de todos ellos, aunque, como veremos a continuación, esto no significa que todos los mexicanos lo practiquen, ni que lo hagan igual.

Notas sobre la investigación

La investigación se realizó durante la coyuntura de la pandemia global, por lo que fue necesario generar un instrumento de investigación en línea que se adaptara a las condiciones de confinamiento y cierre de espacios públicos derivadas de las medidas de salud para minimizar los efectos de la pandemia a finales de 2020.[2] Este año correspondía al momento más álgido de sus efectos: se habían cancelado las celebraciones públicas y colectivas del día de muertos, se clausuraron panteones, se cerraron escuelas y plazas públicas y comerciales. Había una estricta política de confinamiento en casa. Simultáneamente, ya la pandemia estaba cobrando víctimas. Los enfermos morían bajo medidas de aislamiento y la muerte dejaba, además del dolor por la ausencia de los seres queridos, hondas heridas emocionales debido a la soledad.

[1] Ver https://es.unesco.org/news/dia-muertos-regreso-lo-querido-0, consultado el 9 de agosto de 2022.

[2] El proyecto comenzó en octubre de 2020 y finalizó en diciembre de 2021. Agradecemos el apoyo de CIESAS por el otorgamiento de la beca, y especialmente el apoyo de Emilia Díaz Corona Centeno, quien nos auxilió en las tareas de sistematización y análisis de la información estadística y fotográfica, y a Germán Torres por la edición y montaje del video.



Ante esta situación, nos preguntamos cuáles serían los efectos de esta cultura de aislamiento en la tradición del día de muertos, la más valorada como patrimonio inmaterial de México. ¿Cesaría la tradición, se desplazaría o mutaría hacia nuevos usos, lugares y expresiones? Y si fuera el segundo caso, ¿cuáles serían los desplazamientos, en qué nuevos soportes se realizaría? ¿Y qué nuevos usos creativos de la tradición surgirían?

Teníamos la hipótesis de que el confinamiento privatizaría la festividad y su sentido público y social hacia el montaje doméstico y familiar de altares de muertos, los cuales además encontrarían una nueva ventana de sociabilidad en las redes sociodigitales contemporáneas. Incluso queríamos ver si recurrían a tal práctica personas que jamás la habían acostumbrado.

La investigación surge como una intervención coyuntural que cobra sentido prioritario dentro de las trayectorias de investigación que las dos autoras veníamos siguiendo. Por un lado, ambas habíamos estudiado los impactos de la transculturación originada por la intensidad de flujos e intercambios culturales propiciados por las dinámicas de la globalización en distintos rituales sincréticos valorados como patrimonios mexicanos de larga data, como las danzas concheras (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2017), el baño de temazcal (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2016) y los rituales en las zonas arqueológicas de México (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2021). Por otro lado, también era de nuestro interés atender los efectos de la pandemia en los desplazamientos y reconfiguraciones en las maneras de experimentar lo religioso (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2020) y la fiesta de muertos nos daba una oportunidad de continuar encontrando respuestas.[3] Finalmente, el tema también se articulaba con las agendas individuales. De la Torre llevaba a cabo una investigación sobre los altares domésticos y religiosidad vivida (De la Torre y Salas, 2020), mientras Gutiérrez Zúñiga se dedicaba a un estudio sobre diversidad re-

[3] El objetivo del proyecto "Diversidad religiosa y escuela pública en Guadalajara" es describir y analizar la manera como se manifiesta y se gestiona la diversidad religiosa en el espacio escolar de primarias públicas de Guadalajara en relación con la transformación de imaginarios de nación y la formación de actitudes ciudadanas o cívicas a través de la educación. Los altares aparecieron como parte del registro etnográfico de las experiencias y prácticas de los distintos actores del ambiente escolar en referencia a la diversidad religiosa en el marco de sus instituciones (familia/escuela/grupo religioso).



ligiosa en las escuelas, en cuya realidad la celebración de muertos era una tradición que generaba tensión con minorías religiosas cada vez más presentes en la sociedad (Gutiérrez Zúñiga, 2021).

Debido a las restricciones sanitarias, era imposible hacer trabajo de campo presencial, por lo que diseñamos una encuesta en línea para recabar datos sobre los sentidos de la práctica de los altares durante las festividades de 2020. Esta encuesta se difundió de acuerdo con una estrategia de "bola de nieve" por correo electrónico y en nuestras redes sociales durante diez días en torno a la fecha, y obtuvimos 720 cuestionarios válidos.[4] El cuestionario incluyó tres secciones: datos generales de los encuestados (sin nombre); la práctica de los altares y un apartado dedicado a los maestros en las escuelas. Combinamos opciones de preguntas abiertas, cerradas y de opción múltiple, de acuerdo con las necesidades de nuestro análisis. Además decidimos solicitar fotografías de los altares para poder estudiar sus transformaciones materiales, estéticas y simbólicas, y con las 280 imágenes recibidas pudimos conformar un archivo fotográfico que nos permitió observar un rango muy amplio de tipos de altares, con lo cual nos dimos a la tarea de construir tipologías según sus componentes, según los lugares donde se colocan, según sus estéticas valoradas como materialidades que imprimen sentidos contrastantes y generan diferentes sensaciones (Meyer, 2019).

Otro material alternativo fue capturar y posteriormente sistematizar contenidos difundidos en las redes sociodigitales (principalmente Facebook, Instagram y WhatsApp). Las tecnologías ofrecen un nuevo soporte de socialización en el cual surge una nueva tendencia a la virtualización del altar. Descubrimos que durante la pandemia se incorporó a la tradición subir las fotografía de los altares de muertos personales para compartirlas con amigos y familia. Estas publicaciones muchas veces vienen acompañadas de leyendas, explicaciones, mensajes, por lo que resultó muy rico como material de estudio sobre la renovación de formas y el valor que se imprime a la instalación de altares de muertos mediada por plataformas digitales.

Aunque al principio se pensó que la encuesta brindaría la materia prima central para el análisis, el archivo de fotografías de altares domésticos y altares digitales obtenido resultó ser una de las herramientas principales

[4] Recibimos un total de 788 cuestionarios que fueron revisados para eliminar repeticiones, inconsistencias o cuestionarios incompletos.

de trabajo durante la investigación, al permitirnos una lectura visual de las estrategias de visibilidad cultural (Martín Barbero y Rey, 2001). Las fotos nos aportaron "paisajes imaginarios de nuestro tiempo [que tienen] una presencia efectiva en lo cotidiano de los sujetos sociales" (Bueno Fischer, 2006: 174). Dedicamos seis meses de trabajo a la catalogación de las imágenes; en esa labor fue muy valiosa la participación de Emilia Díaz Corona, asistente de investigación.

Principales resultados de investigación

¿Quién respondió el cuestionario?

Nuestra muestra se compuso de 720 personas practicantes de los altares de muertos, pertenecientes en su mayoría a una clase media urbana de alto nivel educativo. Si atendemos a su ocupación, vemos que profesores (29.7%), estudiantes (14.3%) y académicos (8.5%) sumaron más de la mitad de la muestra, y los profesionistas representaron 20.8%. Si se observa su escolaridad, vemos que 9 de cada 10 cuentan con estudios universitarios (licenciatura 49.7% y posgrado 39%). Esta configuración muestral resulta esperable por la naturaleza misma de la herramienta en línea elegida, lo que supone acceso de calidad a internet y a un dispositivo que soporte el cuestionario, que en nuestro país impone un sesgo considerable si pensamos que según el censo 2020, 44.2% de los hogares en México tiene computadora y 60.6% acceso a internet, mientras que 72% de los mexicanos de seis años o más es usuario de internet (INEGI, 2020). Un factor importante fue la participación de miembros de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México como clave en nuestra estrategia de muestreo "bola de nieve", que permitió la multiplicación de puntos de inicio de la difusión del cuestionario a lo largo del territorio nacional. Logramos "salir" de la región Centro Occidente (con 54.3% de los cuestionarios) e incluso explorar sus usos en el extranjero (6.1% de los encuestados no viven en México). La muestra se conformó de 80.4% de mujeres; los grupos de edad resultaron variados: 60% se conformó en proporciones semejantes de 26 a 35 años, 36 a 45 años y 46 a 55 años de edad, y el grupo de 36 a 45 años fue el más nutrido (24%). Sin embargo, la proporción de jóvenes de 17 a 25 años también fue considerable, con 17.2% de la muestra, semejante a la de los de 56 a 65 años con 14% (los restantes fueron mayores de 65 años). También encontramos una conside-



rable diversidad de religión entre los practicantes: 57% se declaró católico, 22.1% se considera "espiritual sin iglesia", y 14% es ateo (el restante se conformó por mínimas cifras de otras religiones).

Aun cuando el perfil de los encuestados presenta sesgos, sí constituye una rica y variada muestra para explorar las transformaciones contemporáneas de esta tradición a partir de su uso principalmente entre el sector medio urbano, y más particularmente entre los usuarios del internet con altos niveles educativos. Asimismo, nos muestra que no sólo corresponde a una práctica confesional vinculada son el catolicismo popular, sino que ha adquirido un valor cultural patrimonial nacional que atraviesa distintos grupos y orientaciones religiosas, incluyendo los de convicción atea.

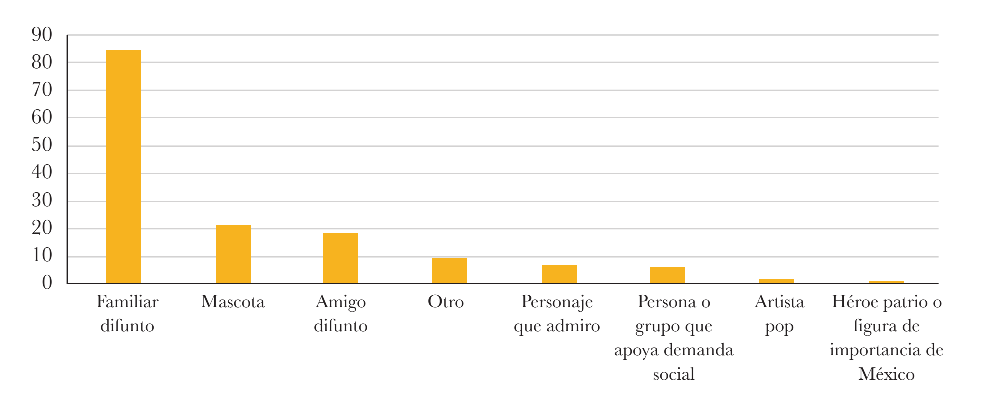
¿Cómo se practicó el altar durante la pandemia?

Los altares son practicados en la medida en que resultan importantes para personas, instituciones y grupos. Aunque la mayor parte señalan hacerlo "desde que eran niños" (47.5%) –lo cual nos habla de su arraigo–, una proporción importante lo hace a partir de la muerte de un ser querido (18.8%) y a partir de "tener su propio lugar para vivir" (10.8%). Algunos más, desde que tuvieron hijos (7.8%). Es decir, muchas personas adoptan la costumbre a partir de que adquiere un sentido específico dentro de su ciclo de vida. Resulta claro que el montaje de altares es una actividad de socialización familiar y escolar importante: de manera no excluyente, se mencionó a la familia (51.4%) y la escuela (41.7%) como los lugares primordiales donde se aprendió a montar altares, pero también resultó importante la búsqueda de su aprendizaje a través de ver películas, escuchar radio o a través de las redes sociales (10.1%). Es decir, que la reproducción de la tradición no sólo se da a partir de las instituciones, sino también a través de los medios.

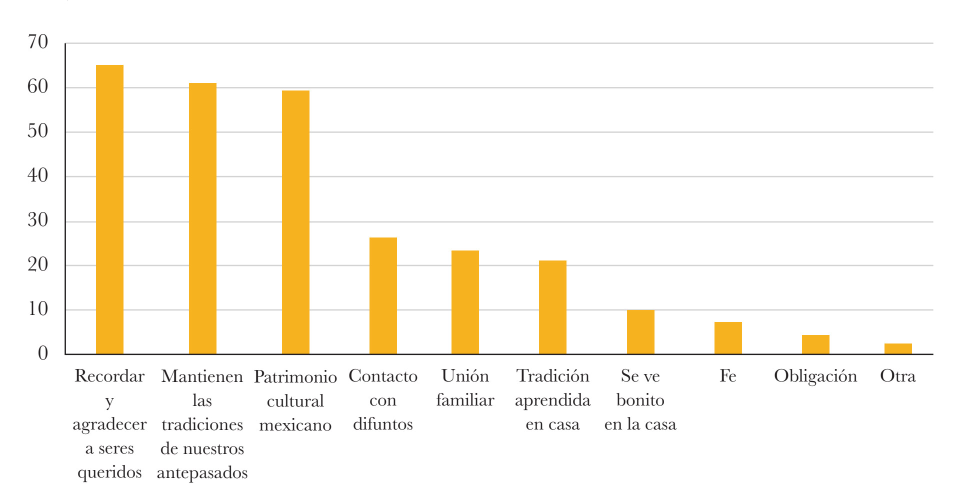
A la pregunta sobre a quién se le dedica el altar, se respondió de manera abrumadora en favor de los miembros de la familia.

Pero también sobresale la dedicación a una mascota, lo que denota la importancia creciente que los animales domésticos tienen en la vida emocional de las familias urbanas de clase media. Asimismo, resulta claro cómo el altar ya no se encuentra configurado únicamente por las creencias cristianas y específicamente católicas en torno al alma y al purgatorio, sino por nuevos imaginarios que igualan a los no humanos en tanto seres vivos, especialmente entre los más jóvenes.





Gráfica 1. ¿A quiénes estuvieron dedicados los altares? (en porcentajes)
Fuente: Base de datos del cuestionario "Altares de muerto 2020", diseñado por las autoras. Elaboración de la gráfica: Emilia Díaz Corona Centeno. N=720 (respuestas no excluyentes).



Gráfica 2. ¿Cuál es la importancia de los altares de muertos? (en porcentajes)
Fuente: Base de datos del cuestionario en línea "Altares de muerto 2020", diseñado por las autoras. Elaboración de la gráfica: Emilia Díaz Corona Centeno. N=720 (respuestas no excluyentes).

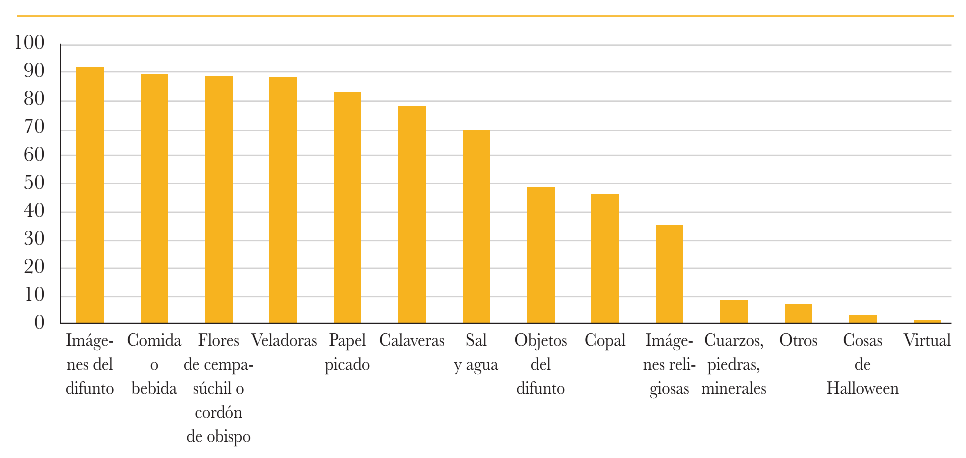
A la pregunta: ¿Por qué es importante montar un altar?, se respondió de la siguiente manera (respuestas no excluyentes):

Notamos cómo las primeras menciones de más de 50% se refieren a "agradecer y recordar a los seres queridos", la manutención de "las tradi-



ciones de nuestros antepasados" y porque es "patrimonio cultural mexicano". Al tratarse de respuestas no excluyentes (cada entrevistado podía marcar las que deseara), pudimos observar que estos sentidos con frecuencia aparecieron enlazados: la tradición resulta un recurso disponible de nuestro repertorio cultural para recordar a nuestros difuntos y a la vez es valorada por ser parte de lo que nos identifica como mexicanos. Sólo 26% (poco más de una tercera parte) le imprime un sentido animista, afirmando que su importancia radica en el contacto con los difuntos. Sobresale la escasa mención a "la fe" o "la obligación" en el conjunto, lo que nos confirma su carácter más cultural que religioso, resultado de un proceso de secularización. Este rasgo pudo ser explorado conociendo los elementos materiales con los que se monta el altar.

En el gráfico podemos apreciar que nueve de cada diez altares se armaron a partir de imágenes del difunto, comida o bebida, flores (de cempasúchil o de cordón de obispo) y veladoras. Podríamos decir que son los elementos imprescindibles con los que se conjuga este montaje material en memoria de los muertos; a excepción de las flores señaladas, podemos observar que esos elementos pueden conseguirse prácticamente en cualquier contexto (incluso en el extranjero), a partir de los cuales cada practicante puede dedicar el esfuerzo que desee a su construcción: desde los muy elaborados (como veremos más adelante) hasta los dispuestos de manera



Gráfica 3. Elementos del altar (en porcentajes)
Fuente: Base de datos del cuestionario en línea "Altares de muerto 2020", diseñado por las autoras. Elaboración de la gráfica: Emilia Díaz Corona Centeno. N=720 (respuestas no excluyentes).

casual. En segundo lugar estarían las calaveras y el papel picado, en prácticamente ocho de cada diez altares, lo que los coloca como elementos mayoritariamente asociados y prácticamente constitutivos del altar y que, a diferencia de los anteriores, son específicos de esta fecha y su uso supone su adquisición en la temporada festiva, o su almacenaje. Es común en los mercados y papelerías la venta de estos elementos, y cada vez más los supermercados los ofrecen también, lo cual evidencian su producción en serie. Los elementos que se usan en menos de la mitad de los altares son también importantes para nuestro análisis. Los objetos del difunto, utilizados en casi la mitad de los altares son reliquias que nos hablan de la voluntad de hacerlo presente, más aún cuando se trata de objetos de uso cotidiano, e incluso resulta compatible con un sentido animista de este montaje. El copal, por su parte, se vincula con la parafernalia ritual de origen prehispánico, y su uso es casi tan extenso como el de los objetos del difunto. Resalta la escasez del montaje virtual: sólo encontramos ocho casos en toda la muestra, lo que corresponde a 0.1% del total, lo que nos revela la importancia de la materialidad en esta práctica. Las imágenes religiosas de santos, cristos y vírgenes aparecieron en poco más de un tercio de los altares, confirmando tanto la vertiente religiosa de su origen católico como su actual secularización. Abundaremos en estos últimos datos más adelante.

En el altar se realizan distintas combinaciones de elementos que sencillamente son significativos para las personas, más allá de algún canon patrimonial. De esta manera, encontramos cuarzos, piedras, minerales y "cosas de Halloween", en principio una tradición de origen anglonorteamericano que justamente las instituciones gubernamentales de cultura y el sistema de educación pública han tratado de contrarrestar. (De hecho, la mitad de los practicantes del altar de muertos dijeron no tener actividades de Halloween.)

Buscamos profundizar en el uso de elementos religiosos y encontramos que las imágenes más frecuentes son: los crucifijos y la Virgen de Guadalupe en aproximadamente dos de cada diez altares; Jesús y diversos santos católicos en aproximadamente uno de cada diez. También es importante notar el uso de imágenes sagradas al margen de la tradición católica, como deidades prehispánicas (2.6%), lo que puede ser indicativo de una búsqueda de autenticidad indígena en esta práctica (como sucede con otras de origen prehispánico, como el temazcal o la danza conchero-azteca). En algunos casos encontramos deidades o representaciones orientales



y a la santa muerte, lo que nos habla de la gran plasticidad de esta tradición. Algo que vale la pena mencionar es que 137 personas dijeron no haber puesto una "imagen religiosa" en el listado general de los elementos del altar, pero ante la pregunta específica "¿En tu altar tienes imágenes de santos, seres sobrenaturales o deidades?", resultó que sí habían utilizado crucifijos, vírgenes de Guadalupe, imágenes del Niño Jesús, santos católicos. Nos hace pensar en que las consideran sagradas, mas no religiosas, una distinción interesante a la luz del crecimiento del número de personas que se consideran espirituales, pero no miembros de una iglesia o tradición religiosa específica (Encreer/Rifrem, 2016).

Una vez montado, el altar es practicado de diversas maneras: se mencionó "cuidarlo (limpiarlo, prender velas)" y "recordar al difunto en familia o grupo" en la mitad de los casos. De hecho, su montaje es una actividad eminentemente familiar en la mitad de los casos, semejante a la decoración de Navidad. Tres de cada diez personas reportaron montarlo solos. Dos de cada diez casos dijeron haber rezado ante el altar.

El uso de las redes sociales es hoy una forma importante de practicar el altar: casi cuatro de cada diez encuestados dijo haberle tomado foto a su altar y haberla compartido en redes sociales. Este dato contrasta con el escasísimo uso de las plataformas virtuales para el montaje de los altares ya mencionado. Es decir, estos recursos se usan para la difusión del altar, pero no para sustituir su montaje material. Esta modalidad resultó especialmente compatible con las restricciones sanitarias derivadas de la pandemia, las cuales probablemente impidieron las celebraciones comunitarias consistentes en "invitar a comer a familia o vecinos" que se reportó en dos de cada diez casos. Al preguntar por las adaptaciones realizadas "por COVID-19" (sin especificar si por miedo a contagio o por prohibición sanitaria), casi la mitad de los encuestados (47.4%) dijo haber realizado algún tipo de adaptación; las más reportadas son el cambio de lugar, su realización en "tamaño reducido o más sencillo", "sin visitas", o "tomando en cuenta las medidas sanitarias". Estas respuestas apuntan a un desplazamiento de la tradición hacia el espacio doméstico y su privatización.

Diseño del video

Con el material obtenido decidimos crear el ensayo audiovisual titulado "Los altares de muerto: patrimonio cambiante de una tradición", ya que era el medio idóneo para dar cuenta de las variedades estéticas y mate-

riales con que se expresan las mutaciones de la tradición. De mayo a noviembre de 2021 contamos con el apoyo de Germán Torres, estudiante de cine, a quien pudimos contratar gracias al financiamiento aportado por el programa de becas de técnicas de la investigación del CIESAS. Así emprendimos una aventura colaborativa entre investigadoras y creador. Primero, las investigadoras nos encargamos de armar un guion audiovisual que nos permitiera divulgar el conocimiento obtenido en la investigación con la redacción de un texto narrativo, la inserción de las imágenes de altares recibidas y el uso de fondos musicales que recrearan los contextos sonoros de las tradiciones de los altares.

El guion intercala cuatro recursos: la narración en *off*, donde las investigadoras volcaron sus hallazgos y conclusiones; los testimonios que describen las imágenes que ilustran o acompañan la narración; las secuencias de imágenes y el sonido para musicalizar o imprimir la ambientación contextual a las imágenes.

Teníamos material de fotografía fija, no contábamos con video, y pensamos que eso haría muy pesado el documental; fue entonces que se recurrió a la herramienta de animación *Final Cut Pro X* para dar dinamismo mediante el uso de efectos especiales y con ello romper con la estática de las fotografías. Esta herramienta también nos permitía hacer énfasis visuales dentro de las propias fotografías y con ello nos habilitaba a intervenirlas para fortalecer encuadres y enfoques intencionales, mostrando los elementos específicos que conforman cada tipo de altar y enfatizando sus contrastes. De esta forma pudimos utilizar el material de manera prolífica, aislando diferentes elementos de las fotografías con el objetivo de poder observar los componentes y sus diferentes estéticas entre distintos altares.

El guion consta de cuatro bloques temáticos. Hay una introducción dedicada a contextualizar el montaje de altares como una tradición sincrética con dos vertientes: la indígena y la católica.

El primer bloque, "Altares en tiempo de COVID", tiene el objetivo de reflexionar cómo el día de muertos y la tradición del montaje de altares se vieron afectados por el confinamiento social resultado de la pandemia por el COVID-19. Aquí también se explican las condiciones en las que se realizó la investigación y se justifica por qué se utiliza una encuesta en línea como herramienta

El bloque dos, "Transformaciones de la tradición", presenta los distintos usos funcionales que adquieren los altares de muertos. El bloque tres,



"Estilos y estéticas", estuvo dedicado a exponer las estéticas identificadas por las investigadoras en el archivo fotográfico obtenido. El análisis de las estéticas a través de las fotografías nos permitió catalogar la diversidad de estilos y con ello advertir diferentes sentidos funcionales de los actuales altares de muertos, entre los cuales describimos los que se instrumentaban como dispositivos de memoria familiar, los que se practican dentro del sistema de religiosidad vivida que conecta el mundo de los vivos con seres sobrehumanos (católico devocional), la reconversión mercantilizada de los altares como pautas de mercadotecnia y consumo masivo, las resimbolizaciones que los desplazan a otras tradiciones espirituales o esotéricas, la autonomía estratégica que se apropia de la tradición de montar altares como "lugar de resistencia" (Richard, 2006: 107), como fueron las instalaciones resemantizadas por colectivos que denuncian las muertes sin justicia como son los feminicidios, las desapariciones o las muertes por violencia. El bloque cuatro, "Lugares y sentidos", estuvo dedicado a explorar cómo, dónde y a quién se dedican los altares de muertos, mostrando con ello su adaptabilidad a nuevos contextos y circunstancias. Los altares se hacen en cementerios, cocinas, casas, escuelas, en el extranjero, en la calle, en las tiendas, y finalmente recibimos una de un grupo de paramédicos especializados en traslados de COVID-19 que efectivamente adaptaron una ambulancia para transformarla en altar de muertos. Cada una de estas locaciones genera novedosas enunciaciones, que al relocalizarse transforman el sentido mismo de la práctica funeraria.

Con todo el material obtenido pudimos reconocer la amplia gama de sitios y sentidos practicados mediante los altares. Estas dimensiones materiales hablan en primera instancia de la plasticidad de la práctica para adaptarse a nuevos contextos y circunstancias, probablemente una de las claves de su permanencia. Pero en segunda instancia, su recontextualización habla también de nuevas apropiaciones para diferentes fines, todos ellos relacionados con la muerte y los muertos.

Conclusiones

Aun cuando la pandemia de COVID-19 trajo consigo la cancelación de ceremonias públicas que afectaron la tradición de altares de muertos en plazas, escuelas, cementerios y oficinas, la tradición no se interrumpió, sino que se desplazó hacia el espacio doméstico. Lo interesante fue descubrir que ello no se tradujo en una privatización de la práctica, debido a que



el internet, a través de las redes sociodigitales, se convirtió en un espacio donde se compartían las fotografías de los altares de muertos familiares. Ésta es una pista muy significativa desde varios puntos de vista, que desarrollamos a continuación:

1. Nuestra muestra resultó ser significativa para apreciar la tradición entre los usuarios de internet. Un hallazgo importante resulta ser el hecho de que las nuevas tecnologías no sólo no están eliminando las tradiciones, por el contrario, son una nueva plataforma de visibilización y socialización.
2. El desplazamiento hacia internet no se realizó a través de las herramientas virtuales que esa plataforma ofrece, sino que fue la mediación de la fotografía que capturaba los montajes físicos lo que catapultó esta práctica hacia las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Las redes sociales se convirtieron en el nuevo soporte de la socialización.
3. Esto nos lleva a reflexionar sobre la importancia de la materialidad y el régimen estético de los montajes, pues son los que insertan la tradición en el nuevo régimen de la videoesfera, haciendo que sea vigente en las nuevas condiciones de transmisión cultural mediática.
4. La tradición del día de muertos se ha desanclado de los soportes tradicionales de las comunidades étnicas y religiosas (lo cual no quiere decir que no se siga practicando en esos entornos). La costumbre se ha multiplicado y ampliado a nuevos sectores que le imprimen renovados sentidos culturales, estéticas de clase y usos culturales. La patrimonialización patriótica y las mediatizaciones de las culturas del entretenimiento y el consumo han convertido a la tradición en un ícono de lo nacional y lo han sustraído de los controles tradicionales y comunitarios de la práctica. En la actualidad no existe una sola norma o convención para su montaje, hay varias fuentes que modelan y promueven estilos y contenidos con los cuales se redefine y reinventa la tradición. En este sentido, está lejos de morir; por el contrario, es más dinámica que nunca, pero más abierta a apropiaciones y reformulaciones distintas.
5. Las mediaciones que provienen de las culturas de los medios masivos están a su vez reactivando la plasticidad y los usos y apropiaciones de esta tradición. Contrario a lo que varios sociólogos llegaron a plantear



sobre el destino de los signos de consumo como empaques vacíos de significado y memoria, los altares de muerto son una tradición donde se reinscriben distintas memorias, distintas funcionalidades que van desde el mercado y la espectacularización, hasta las apropiaciones de sus montajes como discurso político para evidenciar distintos reclamos relacionados con la muerte: las muertes injustas, asesinatos silenciados, feminicidios, desapariciones, etcétera.

Los altares de muertos lograron adaptarse a las condiciones impuestas por la pandemia, por lo cual podemos concluir que seguirán siendo el patrimonio más valorado de los mexicanos porque ofrece una materialidad simbólica que permite transitar por la incertidumbre, conectar los mundos invisibles con los mundos visibles, acomodar afectos y generar cercanías con los ausentes. El altar es una máquina del tiempo que permite recrearnos cíclicamente al hacer posible una reinscripción mutua entre el presente y el pasado, sin necesidad de anularse.

Bibliografía

Arizpe, Lourdes (2009). *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*. México: CONACULTA.

Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.

— (2003). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista". *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, pp. 14-27.

Bueno Fischer, Rosa Ma. (2006). "El ejercicio de ver: medios y educación", en Inés Dussel y Daniela Gutiérrez (comp.), *Educar la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. Buenos Aires: Manantial, pp. 165-178.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2016). "El temazcal: un ritual prehispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 18, núm. 24, pp. 153-172. https://doi.org/10.22456/1982-2650.63841



— (2017). *Mismos pasos nuevos caminos: transnacionalización de la danza conchera.* Guadalajara: El Colegio de Jalisco y CIESAS.
— (2020). "COVID-19: la pandemia como catalizador de la videogracia". *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 28, núm. 78-79, pp. 167-213. https://doi.org/10.32870/eees.v28i78-79.7205.
— (2021). "Las ruinas arqueológicas de México: arenas donde se disputa el patrimonio". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 23, pp. 1-35. https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15006
— y Anel V. Salas (2020). "Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida". *Encartes*, vol. 3. núm. 5, pp. 206-226. https://doi.org/10.29340/en.v3n5.141
Encreer/RIFREM (2016). *Encuesta Nacional sobre prácticas y creencias religiosas en México*. Recuperado de http://rifrem.mx/encreer, consultado el 9 de agosto de 2022.
Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2021). "Modelos de convivencia en transición: la escuela pública y la diversidad religiosa", en Renée de la Torre y Pablo Semán (ed.), *Religiones y espacios públicos en América Latina.* Buenos Aires: CALAS y CLACSO, pp. 135-161.
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020, 14 de mayo). *Estadísticas a propósito del día mundial del Internet* (17 de mayo) [comunicado de prensa]. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/eap_internet20.pdf, consultado el 9 de agosto de 2022.
Lomnitz, Claudio (2006). *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
Malvido, Elsa (2006). "La festividad de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio "intangible" de la humanidad". *Patrimonio cultural y turismo - Cuadernos*, núm. 16, pp. 41-56.
Martín Barbero, Jesús y Germán Rey (2001). *Os exercícios do ver. Hegemonía audiovisual e ficção televisiva*. San Pablo: SENAC.
Meyer, Birgit (2019). *Cómo as Coisas importan. Uma abordagem amterila da religião.* Porto Alegre: UFRGS Editora.
Richard, Nelly (2006). "Estudios visuales y política de la mirada", en Inés Dussel y Daniela Gutiérrez (comp.), *Educar la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. Buenos Aires: Manantial, pp. 97-112.
Semán, Pablo (2020). *Vivir la fe.* Buenos Aires: Siglo XXI.






Renée de la Torre es doctora en Antropología Social. Profesora Investigadora del CIESAS Occidente. Investigadora Nacional nivel III. Cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) y colaboradora en su Comité Académico. Tema de investigación: estudio de la diversidad religiosa en México. Recientemente publicó el libro *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos a lo largo de tres décadas (1996-2016)*, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, 2020.

Cristina Gutiérrez Zúñiga es doctora en Ciencias Sociales. Profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad de Guadalajara. Investigadora Nacional nivel II. Temas de investigación: diversificación y pluralización religiosa en México, diversidad religiosa en la escuela pública. En 2020 ha publicado: "Religious reconfiguration in Mexico: Beliefs and Practices National Survey, 2016", en *Social Compass*, 67(3), 349-371.



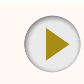
ENTREVISTAS

LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE RITA SEGATO. SENDA DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL EN AMÉRICA LATINA

THE INTELLECTUAL BACKGROUND OF RITA SEGATO. PATH OF DECOLONIAL THOUGHT IN LATIN AMERICA

Entrevista con Rita Segato
realizada por Robert Curley*

Enlace del video:
https://youtu.be/85yVtlera_E



En diciembre del año pasado, Rita Segato estuvo en Guadalajara invitada a participar en una mesa organizada en el marco de la 35ª edición de la Feria Internacional del Libro. El tema de la mesa hacía eco de su libro[1]. La mañana del acto, tuve la buena fortuna, gracias a las gestiones de Renée de la Torre, de entrevistarla en las instalaciones del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Fue un reencuentro feliz, cinco años después de su última visita a la Universidad de Guadalajara, donde impartió la Cátedra de la Interculturalidad en 2016. En aquella ocasión, los organizadores de la Cátedra leíamos sus ensayos sobre el Edipo Negro, la colonialidad y la antropología por demanda. Con ella se acordó que el tema de la conferencia magistral sería "Raza y género desde una perspectiva descolonial", seguido por un seminario de dos días en donde Segato y el antropólogo *na savi* Jaime García Leyva participarían en un diálogo sobre el tema "Resistencias ante la pedagogía de la crueldad en contextos de guerra y racismo". Como suele

[1] Ver http://www.calas.lat/es/noticias/la-antropolog%C3%ADa-de-rita-segato-en-la-fil-para-comprender-la-violencia-de-g%C3%A9nero-en, consultado el 9 de agosto de 2022

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 297-303
Recepción: 21 de junio de 2022 • Aceptación: 15 de agosto de 2022
https://encartes.mx





pasar en sus presentaciones, tuvimos un público activo y muy nutrido. Como extensión del seminario, Segato hizo una presentación del peritaje antropológico cultural y de género que presentó ante un tribunal guatemalteco. El peritaje estableció las formas de violencia y esclavitud ejercidas contra un pueblo *q'eqchi* como objetivos militares durante la guerra civil en la década de 1980.

Sus libros y sus lecciones han sido influyentes en las ciencias sociales latinoamericanas y han impactado políticamente. Es una figura importante en los estudios de género, del racismo y en la defensa de los pueblos originarios. También es cierto que su trabajo ha ilustrado una práctica metodológica de la interseccionalidad a la vez que apuesta por un foro de discusión abierta entre la academia y la plaza. Segato es una voz que reclama la importancia del intelectual público en un momento cuando la investigación se burocratiza y la opinión pública se desvanece en el reino digital de los medios sociales.

En *La nación y sus otros* (2007) escribe que "raza es signo", y argumenta que más allá de la clase social, el color de la piel es un marcador estructural de la diferencia, incluso en sociedades como la brasileña y la mexicana que se caracterizan por un alto grado de mestizaje. Los movimientos antirracistas muestran gran presencia y creatividad en muchas sociedades a lo largo de América Latina (Viveros Vigoya, 2020). El internacionalismo de los movimientos se ve a través de la presencia del neozapatismo, como referente de las luchas por los derechos de los pueblos originarios; pero también a través de figuras simbólicas como George Floyd y Moïse Kabagambe, o en el movimiento *Black Lives Matter* (Pousadela, 2021). A la par de las luchas y movilizaciones, Segato ve otras estrategias que pueden ser efectivas. Escribe en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (2013) sobre la necesidad de lograr políticas de acción afirmativa desde el Estado, la inversión en recursos públicos y una educación para los derechos. Llama a los académicos a ejercer un poder desestabilizador de esa estructura al nivel de la universidad. Llama a "anarquizar" las prácticas de ingreso y las estructuras de color a favor de las personas negras; es decir, en un sistema que por lógica recluta, forma y reproduce estudiantes a partir de un ideal europeizante o blanqueado, es necesario responder con una práctica antisistémica que busque construir un ideal más representativo de nuestra población. Busca el *ennegrecimiento* de la institución académica. Es un llamado que se generaliza a favor de los indígenas también: "La raza es

una manifestación visible en los cuerpos del orden geopolítico mundial organizado por la colonialidad" (Segato, 2013: 276).

Sus argumentos han trascendido la universidad y se han registrado en la cultura popular. En una bella ironía, Segato, quien comenzó sus estudios en el campo de la etnomusicología, es ahora un referente en la música popular de lucha que acompaña a los movimientos continentales en contra de la violencia de género al coro de "El violador en tu camino", una producción del colectivo chileno Las Tesis que se volvió un grito viral de protesta en 2019 a lo largo del continente (Pichel, 2019). La opinión pública se desvanece, tal vez, pero también es cierto que se democratiza y a veces toma la calle.

En su trabajo, Segato describe el patriarcado como una estructura, en el sentido planteado por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss en su libro clásico *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). Para Lévi-Strauss, la estructura básica de la sociedad es la relación entre dos familias, a partir del intercambio de mujeres como práctica que forja una alianza; en *Las estructuras elementales de la violencia* (2003), Segato propone que el patriarcado moderno organiza el control de las mujeres a partir de un mandato de violación, una práctica que forja la alianza entre los hombres como cofrades. No obstante, se pregunta cómo el patriarcado estructura las relaciones sociales en distintos tiempos y espacios, una posición metodológica que obliga a pensar históricamente. En este sentido propone y defiende que el patriarcado moderno tiene una forma particular y que no es común a todas las sociedades. Los pueblos originarios, por ejemplo, se han caracterizado por un "patriarcado de baja intensidad" que se va transformando donde se encuentran más sometidos a la lógica liberal y capitalista de la modernidad occidental.

No propone una relación binaria sencilla como caracterización de la masculinidad y la femineidad. Dice que la masculinidad es un estatus, una jerarquía de prestigio que se finca en la extracción de tributo en la forma de la violación: eso es el "mandato". La femineidad, en este contexto, es una posición subyugada, pero en lugar de suponer que la femineidad es un atributo de alguna manera natural de las mujeres, pareciera suponer que es la caracterización que hacen los hombres de ellas mediante el dominio, la violencia. Su trabajo busca comprender cómo se practica esta relación en distintos contextos culturales.



Contra-pedagogías de la crueldad (2018) es una lectura dura, que nombra la violencia de género con franqueza y precisión. Segato incorpora una voz dialógica, técnica, que produce una narrativa didáctica al presentar sus ideas. Aquí aborda el concepto del crimen sexual. Para ella, se trata de una idea problemática porque si bien la violación puede entenderse como un crimen por medio sexual, en el fondo es el poder, no lo sexual, su razón de ser. El mensaje de la violación es el control (Segato, s.f.); es un acto de dominación, un acto político. Muchas veces se trata de un mensaje enviado a otro. ¿Quién es ese otro? Ahora son los cofrades o compañeros del agresor; igualmente pueden ser sus enemigos o el público en general. Esta revelación, la violencia sexual como didáctica del poder, se ha tratado de diversas maneras en sus textos y surge como un aspecto central en el peritaje antropológico de género que elaboró sobre la esclavitud sexual de las mujeres mayas durante la década de 1980 en Sepur Zarco, una comunidad del altiplano guatemalteco en el Departamento de Izabal. De acuerdo con la abogada guatemalteca Eva Rocío Herrera Ramírez,

> Rita Segato expone que con la llegada del ejército se desintegró la comunidad; la mujer no fue un botín de guerra sino que a través de la destrucción de su cuerpo se destruyó a la comunidad, la violación rompió su microcosmos y la relación con sus esposos y su capacidad reproductiva. Los hijos de las mujeres escaparon a la montaña donde murieron de hambre (2018).

Nuevamente en *Las estructuras elementales de la violencia* (2003), Segato recuerda el libro *Against our Will* (1975), de Susan Brownmiller, un clásico del feminismo de segunda generación en Estados Unidos. El argumento central es que la violación ha sido una herramienta en la guerra desde la antigüedad y en las más diversas regiones del mundo. Veena Das escribe sobre la violación de mujeres sijes, musulmanas e hindúes a manos de los hombres de grupos contrarios en 1947 durante la partición India-Pakistán. Una historia similar se cuenta en la guerra de Bosnia (1992-1995) y el genocidio de Ruanda (1994). Tras años de disimulo oficial, recientemente se ha publicado un informe devastador (LAW, 2021) sobre la violación de mujeres y niñas como táctica militar y medida de destrucción de ciertas comunidades durante las guerras civiles en Líbano (1975-1990). Ahora se reporta el uso de la violencia de género de parte de soldados rusos en contra de la población ucraniana.

El trabajo de Segato sobre Guatemala hace una contribución importante a esta literatura que abarca la investigación, el testimonio, la memoria y la militancia. Ha abordado los feminicidios de Ciudad Juárez también (Segato, 2013). Estos acontecimientos le han llevado a referirse a "las nuevas formas de guerra". Observa que la violencia de género se potencia al aplicarse a "cuerpos no guerreros" con el objetivo de la destrucción moral del enemigo. De forma convencional, la guerra enfrenta a dos grupos de guerreros; pero con cada vez mayor frecuencia genera y aumenta el desprecio a los más frágiles o inocentes del lado antagonista. En *La guerra contra las mujeres* (2018), esta reflexión general sobre la historia de la segunda mitad del siglo XX le lleva a distinguir entre el feminicidio, un crimen misógino que victimiza a mujeres en diversas circunstancias, y femi-genocidio, un crimen que victimiza la mujer como *genus*, como género, en condiciones de impersonalidad.

En *Contra-pedagogías de la crueldad* (2018), Segato reflexiona sobre la importancia de hacer comunidad y sobre las mujeres como la clave de la comunidad. Aquí se inspira en el trabajo de Julieta Paredes. Parece una lección utópica, pero contiene una observación y una lección práctica que recoge experiencias históricas de un feminismo comunitario (Paredes, 2014). Esta propuesta indica un camino para la organización: la comunidad se finca en el trabajo de las mujeres, en particular las mujeres de los pueblos originarios, como los aymaras de Paredes. En la comunidad y las justicias comunitarias Segato encuentra su casa. Aquí se detecta cierto optimismo que se finca en el vínculo, el cariño y la amistad.

Bibliografía

Herrera Ramírez, Eva R. (2018). "Caso Sepur Zarco y el uso del testimonio como prueba fundamental". *Sistemas Judiciales*, vol. 17, núm. 21, pp. 135-145. Recuperado de https://sistemasjudiciales.org/wp-content/uploads/2018/05/temasgenerales_herreraramirez-1.pdf, consultado el 10 de agosto de 2022.

Legal Action Worldwide (LAW) (2021). *"They Raped Us in Every Possible Way, in Ways You Can't Imagine": Gendered Crimes during the Lebanese Civil Wars*. Ginebra: LAW. Recuperado de https://www.legalactionworld-



wide.org/wp-content/uploads/They-raped-us-in-every-possible-way-23.05.2022.pdf, consultado el 10 de agosto de 2022.

Lévi-Strauss, Claude (1949). *Les structures élémentaires de la parenté.* París: Presses Universitaires de France

Paredes, Julieta (2014). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario.* México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo y AliFem AC. Recuperado de https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf, consultado el 10 de agosto de 2022.

Pichel, Mar (2019, 11 de diciembre). "Rita Segato, la feminista cuyas tesis inspiraron 'Un violador en tu camino' La violación no es un acto sexual, es un acto de poder, de dominación, es un acto político". *BBC News* (sitio *web*). Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-50735010, consultado el 10 de agosto de 2022.

Pousadela, Inés (2021, 26 de mayo). "#BLM más allá de Estados Unidos: Luchas antirracistas en América Latina". *Open Democracy* (sitio *web*). Recuperado de https://www.opendemocracy.net/es/blm-estados-unidos-luchas-antirracistas-america-latina/, consultado el 10 de agosto de 2022.

Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

— (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

— (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.

— (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

— (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

— (2018). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

— (s.f.). *Peritaje antropológico de género. Causa del caso Sepur Zarco. Municipio de El Estor. Departamento de Izabal.* Recuperado de http://www.unsam.edu.ar/pensamientoincomodo/files/Peritaje%20Antropol%C3%B3gico%20de%20G%C3%A9nero.%20Causa%20del%20Caso%20Sepur%20Zarco..pdf, consultado el 10 de agosto de 2022.

Viveros Vigoya, Mara (2020). "Los colores del antirracismo (en Améfrica Ladina)". *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 36, pp. 19-34. https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.36.02.a

Robert Curley es doctor en historia por la Universidad de Chicago; trabaja en el Departamento de Estudios Sociourbanos y coordina el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara. Es Codirector de la Cátedra de la Interculturalidad. Sus intereses incluyen la historia cultural de los siglos XIX y XX, la práctica religiosa y la interseccionalidad entre género, clase social y colonialidad. Entre sus publicaciones recientes está "El archivo, la monja y el problema de la violación de guerra en la revolución mexicana, 1914" (*Historia y Grafía*, núm. 57, 2021). Su libro *Citizens and Believers: Religion and Politics in Revolutionary Jalisco, 1900-1930* (University of New Mexico Press, 2018) se traduce para publicación en México en 2023.

Rita Segato nació en Buenos Aires y estudió antropología en la Universidad de Buenos Aires. Con el estado de sitio en 1974, se mudó a Caracas, donde siguió sus estudios y trabajó como investigadora con Isabel Aretz, pionera de la etnomusicología latinoamericana. Luego se matriculó en Queen's University, en Irlanda del Norte, donde recibió su maestría y doctorado en antropología en 1984. Desde 1985 ha trabajado en la Universidad de Brasilia, en el Departamento de Antropología y en el Programa de Posgrado de Bioética y Derechos Humanos. Ha recibido premios y reconocimientos en diversos países de América Latina. Es autora de libros sobre la antropología, el análisis de género, la raza y el racismo, el psicoanálisis y la guerra, entre otros muchos temas. Entre sus publicaciones están *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (2003, 2010); *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (2007); *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (2013); *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2014); *La guerra contra las mujeres* (2018) y *Contra-pedagogías de la crueldad* (2018).



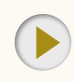
ENTREVISTAS

EL MOVIMIENTO DE LA HISTORIA, EL MOVIMIENTO DE LA VIDA INTERIOR

THE MOVEMENT OF HISTORY, THE MOVEMENT OF LIFE WITHIN

Entrevista con Tomás Calvillo
realizada por Arturo Gutiérrez del Ángel*
y Greta Alvarado Lugo*

Enlace del video:
https://youtu.be/zezZbbTQ96Q



Hablar en *Encartes* de nuestro invitado, el doctor Tomás Calvillo, es hacer alusión a uno de los grandes especialistas sobre las islas Filipinas, donde fue embajador del 2006 al 2012. Historiador, politólogo, ensayista, narrador, pintor, el doctor Calvillo fue fundador de El Colegio de San Luis, donde en la actualidad se desempeña como profesor investigador.

En esta entrevista, Tomás Calvillo relata su trayectoria dentro de las distintas disciplinas a las que se debe. Como investigador, nos habla de sus estudios sobre el Galeón de Manila o la Nao de China. Da su punto de vista del quehacer de las diferentes investigaciones en México, y su visión sobre el futuro de las Ciencias Sociales y las Humanidades. También aborda la fundación del COLSAN y el momento político que se vivía cuando se abrió. Como analista de los hechos sociales, Calvillo comenta sus reflexiones sobre la hipertecnología que vivimos en la actualidad. Sobresale un comentario agudo: lo que está hoy en día en disputa en los sistemas de poder es el control de la mente; ¿qué sucedió para llegar a este punto? ¿Por qué queremos ir más rápido? ¿Cuándo comenzó esto? Quizás esa globalización tiene su origen en el siglo XV, con los viajes trasatlánticos. En ese punto, se eligió a la velocidad como elemento de conocimiento y aplicación.

* El Colegio de San Luis.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 305-306
Recepción: 13 de julio de 2022 • Aceptación: 24 de agosto de 2022
https://encartes.mx





Sobre su obra, Calvillo afirma que "la pintura es una trama de silencios; los poemas, sus líneas, sus palabras trazan e indagan el paisaje que habitamos. La pintura y la poesía son las dos caras de una misma moneda mientras está en el aire y gira y da vueltas, antes de quedar quieta, fija, en la tierra".

Es, desde su punto de vista, el movimiento de la vida interior.

Tomás Calvillo estudió Relaciones Internacionales en El Colegio de México y la Maestría en Historia en la UIA. Doctor en Ciencias Sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente. Profesor e investigador en El Colegio de San Luis. Fundador de *El Zaguán*. Ha sido miembro del consejo editorial de *Ixtus*, así como fundador y presidente de El Colegio de San Luis. Becario del Center for U.S.-Mexican Studies, Universidad de San Diego, California. Fue embajador de México en Filipinas del 2006 al 2012.

Arturo Gutiérrez del Ángel es profesor-investigador del Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2008. Sus investigaciones han girado en torno a la mitología, las religiones y los rituales. Se ha especializado en antropología visual, particularmente en la relación entre la fotografía, las expresiones plásticas y culturales. Ha trabajado con grupos del occidente y norte mexicano como los wixaritaris o los na'ayaris. Ha expuesto su trabajo fotográfico en museos y galerías en 20 exposiciones, entre ellas, y relacionada con Asia, *El instante de la Mirada: 5 países de Asia*.

Greta Alvarado Lugo doctorante en el programa de Estudios Antropológicos en El Colegio de San Luis, México. Tema de investigación: La diáspora SIJ en México (en curso). Diplomatura en Asia, Universidad del Chaco Austral, Argentina (2020). Máster Oficial en Estudios Avanzados del Arte (2015-2017) y especialista en arte de la India, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Desde 2019 es profesora del curso India: arte y sociedad, en la Coordinación Académica de Arte y en el Departamento de Arte y Cultura de la UALSP.



DISCREPANCIAS

LAS MATRICES RELIGIOSAS Y/O ESPIRITUALES DE LAS TEORÍAS CONSPIRACIONISTAS EN TIEMPOS DE COVID-19

THE RELIGIOUS AND/OR SPIRITUAL MATRICES OF THE CONSPIRACY THEORIES IN TIMES OF COVID-19

Debaten: Mar Griera, Enriqueta Lerma, Rodrigo Toniol, Hugo H. Rabbia
Moderadoras: Olga Odgers* y María Eugenia Patiño**

INTRODUCCIÓN

La pandemia por COVID-19 y el confinamiento que trajo consigo llevaron al mundo entero a buscar nuevas formas de organización de la vida cotidiana. También impusieron la necesidad de repensar la forma en que nos relacionamos con la naturaleza y el sentido de nuestra existencia individual, social y como especie.

Así, vimos surgir diversas interpretaciones, tanto religiosas como espirituales que, a través de sus explicaciones sobre el origen y las implicaciones de la pandemia, buscaban reposicionarse como sistemas explicativos y normativos, en contraposición y franco cuestionamiento del pensamiento científico.

En particular, vimos el posicionamiento de diversas teorías conspiracionistas, definidas por Hugo Rabbia como "aquellas ideas que atribuyen diversos tipos de responsabilidad sobre la crisis pandémica a grupos poderosos que confabulan en secreto para alcanzar objetivos malévolos". Entre sus intereses está el proyecto de un "nuevo orden mundial", el descenso poblacional o la dictadura sanitaria, así como una agenda de control social y político.

* El Colegio de la Frontera Norte.

** Universidad Autónoma de Aguascalientes.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 307-324
Recepción: 5 de agosto de 2022 • Aceptación: 24 de agosto de 2022
https://encartes.mx





En este documento, convocamos a cuatros expertos que desde España, México, Brasil y Argentina dialogan sobre la relación entre estos movimientos conspiracionistas, su vinculación con los sistemas de creencias religiosos o espirituales, y sus implicaciones en las sociedades contemporáneas.

¿Cuáles son los desafíos en la agenda de investigación que suponen los movimientos conspiracionistas? En sus respectivos trabajos, ¿cuáles son sus aproximaciones (teóricas o metodológicas) y los nuevos objetos de investigación que encuentran en este contexto de transformación de las relaciones entre religión, espiritualidad y ciencia?

Mar Griera

La covid-19 ha tenido dos efectos principales: por un lado, ha contribuido a visibilizar una red amplia de grupos, actores y movimientos conspiracionistas que ya existían, pero que, en buena medida, permanecían relativamente ocultos a la mirada pública. Por otro lado, ha contribuido a la rearticulación de estos movimientos, ha provocado la creación de nuevas sinergias y alianzas, y les ha dado empuje a nivel de visibilidad pública, y política. Ahora bien, a pesar del éxito creciente de los movimientos conspiracionistas, conviene destacar que la covid-19 también ha generado el efecto inverso. Es decir: en tiempos de covid se ha producido un incremento de la valoración positiva de la ciencia y de las instituciones científicas en el mundo contemporáneo. En términos globales, parece que hoy en día la población mundial confía más en la ciencia de lo que lo hacía algunos años atrás, y que la importancia de la ciencia en el mundo contemporáneo es una de las cuestiones que genera más consenso a escala internacional. De esta forma, paradójicamente, en tiempos de covid-19, se producen dos hechos contrarios: el crecimiento del prestigio global de la ciencia, y a la vez el incremento en la circulación de teorías conspiracionistas. Este escenario nos muestra que el fenómeno es más complejo de lo que podría parecer a primera vista, y que conviene mostrarse cauteloso ante pronósticos precipitados.

En una línea similar, pensar sobre el papel de la religión en la creación, sustento y circulación de teorías conspiracionistas también exige una cierta precaución. Por un lado, la religión y la espiritualidad pueden

ser actores cómplices, o incluso protagonistas, en la expansión de teorías conspiracionistas. Está ampliamente documentado el papel de algunas comunidades religiosas en reforzar discursos anti-*establishment* y en promover lecturas conspiracionistas sobre la realidad. No hace falta ir muy lejos. El asalto al capitolio en tiempos de Trump tuvo un fuerte tinte religioso, así como el papel de las comunidades evangélicas neoconservadoras en apoyar los imaginarios conspiracionistas en Brasil. Ahora bien, no sólo los grupos religiosos alineados de talante conservador han dado soporte a teorías conspirativas. También sectores importantes de la llamada "espiritualidad holística", más cercanos a sectores de izquierda política, han promovido lecturas alternativas a los discursos oficiales sobre la covid-19. Es lo que, utilizando un concepto de Ward y Voas, se ha llamado el crecimiento de la "conspiritualidad"; es decir, la creciente vinculación entre determinadas comunidades de la espiritualidad holística y los movimientos conspiracionistas. Una vinculación que ha dado lugar a la creación de una articulación, híbrida y fluctuante, entre visiones conspiracionistas sobre la covid-19, teorías sincréticas sobre la idea del advenimiento de un despertar espiritual a escala global, con la práctica de formas alternativas de medicina y de vida.

En definitiva, aproximarse hoy en día al estudio de los movimientos conspiracionistas exige tener en cuenta la complejidad y los múltiples matices del fenómeno, así como su variabilidad contextual (y temporal).

Enriqueta Lerma

Inculpar a determinados grupos (cristianos, musulmanes, judíos, gitanos) y ciertos saberes ("brujería", alquimia) de confabular contra el resto de la población ha sido una forma histórica de conspiracionismo fundada en diferencias culturales, étnicas y religiosas. El conspiracionismo actual, también en busca *del causante* de cierta crisis (un enemigo), implica nuevos desafíos: por un lado, descifrar el modo en que seres *no humanos* (reptilianos, extraterrestres, máquinas), seres *supra-humanos* (descendencia de Jesús o ángeles) y el *avance científico-tecnológico* (robótica, nanotecnología) cobraron protagonismo en el imaginario, erigiéndose como actantes responsables de un recóndito control social. Por otro, falta indagar cómo estas formas distorsionadas de interpretar la realidad, "en aras de revelar la verdad", configuran creencias, estilos de vida, tipos de crianza y consumo; producen estigmas, tendencias de opinión política y germinan nuevas anomias.



Dado que los conspiracionistas se proponen "develar la verdad", teóricamente es imprescindible revisar las genealogías discursivas sobre el saber de Michael Foucault; la construcción social del criminal, del anormal y del loco, a quienes se considera fuera del orden "del discurso". Siguiendo esta pista, encontramos que suele culparse del caos a seres caracterizados fuera de lo humano, con "rasgos monstruosos": locos, deformes o extranjeros, porque se considera que manejan saberes diferentes o mantienen otras creencias. Otro imprescindible es René Girard; a través de su teoría mimética muestra cómo la rivalidad entre dos partes, expresada en envidia, imitación y disputa por los mismos bienes, deriva en la imputación de un tercero: el chivo expiatorio (real o imaginario), inculpado de propiciar la discordia o de esconder la realidad ignorada por el resto y sacrificado para restablecer el pacto. Otras claves se encuentran en los estudios de "identidad deteriorada" de Erving Goffman y sobre normalidad y anomia de Émile Durkheim.

Los argumentos de los conspiracionistas en torno al conocimiento científico son que éste se ha transformado a través de los siglos y por ello no es exacto. Lo cual se interpreta como la principal debilidad de la ciencia en el imaginario conspiranoico, lo que muestra la enorme brecha entre los fundamentos de pretensión de plausibilidad para la ciencia y la incomprensión de cómo se construye la ciencia en la imaginación conspiracionista.

Rodrigo Toniol

Personalmente, "la conspiración" nunca ha sido mi objeto de estudio y tampoco he querido enmarcar mis universos de investigación como conspiracionistas. Esto no quiere decir que nunca haya investigado grupos que apelen a modelos explicativos muy cercanos a la definición que da Hugo Rabbia del término: "aquellas ideas que atribuyen diferentes tipos de responsabilidad por la crisis de la pandemia a grupos poderosos que confabulan en secreto para lograr objetivos malévolos". He mantenido una relación ambigua con esta noción a lo largo de los años por la siguiente razón: por un lado, reconozco que la conspiración puede ser una categoría de uso político muy relevante, con un amplio potencial para posicionarse y luchar por ideales liberales, modernos e ilustrados. Por otro lado, la conspiración como categoría de análisis me parece poco prometedora, debido a que el término resulta demasiado genérico e impreciso, de modo que potencialmente sirve para amalgamar grupos y estilos de pensamiento tan

diferentes entre sí, que el orden de conexión entre ellos se vuelve meramente especulativo.

No obstante, reconozco el surgimiento de un área interdisciplinaria prometedora del conspiracionismo: no puedo dejar de mencionar el impresionante y voluminoso trabajo organizado por Michael Butter y Peter Knight como un indicio de este movimiento. Sin embargo, desde el campo particular de la antropología, o el tipo de antropología con el que me identifico, calificar algo como conspirativo dice muy poco. Para no dejar aristas en mi posición, si tratamos la conspiración como un estilo de pensamiento, cuyo trabajo antropológico sería precisamente describirlo en detalle hasta el punto de ir más allá de la generalidad del término, cobra relevancia la categoría paso, pero siempre provisional.

Hugo H. Rabbia

La irrupción de la pandemia de covid-19 constituyó un acontecimiento clave para visibilizar una agenda de investigación en torno a movimientos y teorías conspiracionistas que ya tenía cierto recorrido en círculos escépticos y en los márgenes de algunas disciplinas (como la psicología social y política, las ciencias cognitivas de la religión o los estudios culturales). Desde las dos primeras perspectivas, la adhesión a creencias conspirativas se aloja en necesidades epistémicas, existenciales y sociales de algunas personas y grupos ante acontecimientos inesperados o impactantes, como las que propició aún más la pandemia, reforzada por situaciones de aislamiento social, incertidumbre, sentimientos de amenaza e ineficacia personal y crecientes desigualdades sociales. Pero hay diferencias en torno a sus aproximaciones. Mientras las ciencias cognitivas de la religión han enfatizado más los estilos de pensamiento (analítico o intuitivo) y los sesgos perceptuales (antropomorfismo, mentalización, entre otros) que acercarían las creencias conspirativas a ciertas características a un nivel individual del pensamiento y las creencias religiosas, esotéricas y/o paranormales, los aportes de la psicología política han tendido a sopesar más el impacto de variables políticas y de contexto en el ámbito intergrupal. Así, la polarización ideológica, la desconfianza institucional, la facilitación de espacios para la circulación de información alternativa y las dietas informativas resultan indicadores relevantes. A su vez, estas aproximaciones han sido complementadas (y a veces cuestionadas) por enfoques culturalistas, donde los principales desafíos se alojan en torno al conocimiento como



construcción social y al estatuto que adquiere en especial el conocimiento científico en una "economía del conocimiento" y del desencanto político.

En nuestros estudios en Argentina advertimos que la adhesión a creencias conspirativas sobre el coronavirus era un fenómeno extendido a mitad de 2020, sobre todo entre personas evangélicas y espirituales sin religión. Dicha relación, no obstante, se veía mediada principalmente por la asignación de una agencia externa a Dios o fuerza suprema y por actitudes fatalistas frente a la pandemia. Pero más que identificaciones, prácticas o actitudes religiosas o espirituales, las variables que presentaron mayor poder predictivo fueron el autoposicionamiento ideológico (hacia la derecha del espectro, independientes y quienes no pudieron identificarse) y el desacuerdo con medidas de gestión gubernamental de la pandemia.

A más de dos años de la irrupción del coronavirus, hemos adquirido más perspectiva: no toda adhesión coyuntural a teorías conspirativas implica una ideación o mentalidad conspirativa, ni tampoco un rechazo irrestricto de la ciencia (por ejemplo, las tasas de vacunación contra la COVID-19 en Argentina son considerablemente altas y se traslapan en muchos casos con quienes se han adherido a alguna creencia conspirativa sobre el coronavirus). Estudiar la adhesión, circulación y movilización de creencias conspirativas implica sopesar el papel que desempeñan referentes y movimientos sociales, espirituales, religiosos y políticos en procesos que, a su vez, parecen adquirir características particulares para cada contexto nacional y local.

Desde su perspectiva, ¿cuáles son los fundamentos que generan plausibilidad a creencias basadas en explicaciones no científicas que se apartan de la racionalidad moderna, como son los reptiloides, los terraplanetarios o los embrionarios?

Mar Griera

Durante décadas la teoría del déficit cognitivo fue la opción hegemónica para explicar la existencia de grupos que se oponen a conocimientos validados por las instituciones científicas. La teoría del déficit asumía que el problema era que esas personas que negaban o cuestionaban determinadas ideas científicas no disponían de suficiente información, tenían información errónea o no tenían la capacidad para interpretar los datos. Así, se pensaba que la educación y la promoción de políticas basadas en la

información eran el antídoto principal para frenar la expansión de teorías conspiracionistas. Hoy en día sabemos que el "analfabetismo científico" no es la razón principal, o al menos no la única, que pueda explicar por qué determinadas personas confían en teorías no validadas por la comunidad científica. La plausibilidad, en una sociedad como la nuestra donde existe una notable fragmentación social y política, se construye en buena medida a través de la identificación cultural y afectiva que los individuos establecen con determinadas comunidades. El llamado efecto túnel o *echo-chamber* que provocan las redes sociales intensifica aún más este fenómeno. Para pensar la plausibilidad de este tipo de creencia es fundamental comprender cómo se construyen las comunidades (*offline* y *online*) en las sociedades contemporáneas, y en la inversión afectiva que los individuos establecen con estas comunidades. Creencia y afecto están más vinculados de lo que se podría pensar a primera vista.

Para comprender sociológicamente la expansión de movimientos conspiracionistas es necesario no sólo estudiarlos en tanto que movimientos de negación y oposición, sino también como espacios de afirmación, y hacerse preguntas como las siguientes: ¿qué tipo de propuestas en términos de estilo de vida promueven?, ¿qué anclajes morales?, ¿qué clase de posibles futuros vislumbran? Adoptar este tipo de perspectiva permite ir más allá del retrato robot simplificado del conspiracionista que, como indican Harambam y Aupers, hace un flaco favor a la comprensión del fenómeno.

Enriqueta Lerma

La proliferación de creencias conspiracionistas evidencia el desencanto de las promesas incumplidas por la modernidad y el desánimo ante el mundo que la modernidad ha producido; a la vez, es resultado de la ausencia de utopías sociales (socialistas, anarquistas o comunalistas) y del descrédito de la ciencia, la cual no ha logrado resolver la hambruna ni paliar el cáncer, ni garantizar recursos mínimos de subsistencia a todos. Por otra parte, la participación democrática y los derechos humanos no han consumado una sociedad equitativa para todos los sectores, y todavía la guerra es el recurso para resolver disputas entre las naciones. En esta tesitura, si partimos de que las nociones de modernidad y racionalidad son descartadas y no representan coordenadas de pensamiento ni acción para todos los sujetos sociales, puesto que *no convencen*, es comprensible por qué para los conspiracionistas éstas representan formas de engaño. El conspiracionismo actual fue posible



como resultado de una larga campaña de escepticismo previa, alimentada por gobiernos antidemocráticos que beneficiaron a unas cuantas elites; de la presunción de espionaje durante la guerra fría; de la "amenaza del comunismo", del surgimiento de nuevas enfermedades en plena época positiva, y el enriquecimiento de farmacéuticas, así como el destape de información clasificada como WikiLeaks, entre otras cuestiones.

Sin embargo, ¿cómo explicar que creencias inverosímiles hayan tomado el lugar de otras más plausibles en ciertos sectores? Difícilmente podemos descifrar por qué la gente cree lo que cree (es decir, cómo se produce el sentimiento de "numinosidad" que posibilita la creencia), pero sí podemos señalar cómo se configuran estos discursos que después se expanden. *Primero*: el conspiracionismo se incrementa en un contexto de desencanto de la modernidad y ausencia de nuevos paradigmas, donde la opinión fútil de cualquiera tiene la misma validez que la de un especialista ante la democratización de la palabra, principalmente por el internet. *Segundo*, existe una industria del conspiracionismo que reditúa ganancias a *youtubers*, creadores de contenido, artistas, vendedores, escritores, seudocientíficos, terapeutas, promotores turísticos, guías espirituales, organizadores de festivales. *Tercero*, considero que el conspiracionismo que responsabiliza de las crisis mundiales a enemigos inverosímiles tiene auge, sobre todo, en *países desarrollados.* Las teorías conspiracionistas surgen en el norte global: porque es ahí donde la población no puede concebir que, aun siendo habitantes del primer mundo, son vencibles. ¡Y si alguien los vence, no puede ser de este mundo! ¡Deber ser alienígena, suprahumano o androide!

Además del internet, es importante destacar el papel de las industrias culturales en el surgimiento del *conspiracionismo inverosímil.* El cine de ciencia ficción aventura realidades alternas: Matrix, Avalón, Terminator o aquellas películas donde la tecnología y la robótica adquieren autonomía y rigen a los humanos.

Rodrigo Toniol

¿Qué pasa si reemplazo a los terraplanarios mencionados en la pregunta con los azande?

Básicamente, esta pregunta me parece que se puede formular en los siguientes términos: ¿cómo los no modernos dan plausibilidad a sus mundos? Rodear los debates que envuelven una cuestión de esta naturaleza sería retomar un siglo de crítica de los fundamentos epistémicos de la an-

tropología. Pero más que eso, esta pregunta es demasiado moderna, me permite recuperar la obra de Bruno Latour, tan leída entre nosotros pero muchas veces no incorporada como una forma de pensamiento, para en consonancia con él sostener que es el fetiche de la modernidad para reducir a los no modernos precisamente a su no modernidad. En cualquier caso, desde mi perspectiva, no existe un fundamento general que dé plausibilidad a las diversas creencias descritas en la pregunta.

Hugo H. Rabbia

Según Barkun las teorías conspirativas comparten un pensamiento común en torno a ideas de que nada acontece por accidente, nada es lo que parece a primera vista y todo está interconectado. Esto parece encontrar puntos en común con las formas en que se presentan algunas creencias religiosas, espirituales, esotéricas y paranormales, y también con concepciones transhumanistas, anti especistas y de naturalismo radical (entre otras) que ganan cada vez mayor visibilidad. Parece haber allí diversas respuestas al antropocentrismo y sus efectos, y a la desmagización del mundo como profecía incumplida de la modernidad.

Estas teorías "inverosímiles" parecen adquirir plausibilidad en el mismo edificio (machacado) de conocimientos de la modernidad occidental. Por ejemplo, la "hermenéutica de la sospecha", incluso la instalada en sus versiones más masivas, popularizadas o comodificadas, como las que pueden ofrecernos películas como *The Matrix*, series televisivas como *V. Invasión extraterrestre* o *Los expedientes X*, o novelas como *El código Da Vinci*. Las culturas populares tienen un papel importante en habilitar, circular y, a veces, dotar de legitimidad a este tipo de teorías. Pero también contribuyen a construir un modo lego de entender la ciencia: desde el "escepticismo" en torno a la "mala" ciencia (el "científico loco" como antagonista), pasando por la ciencia "exprés" e "infalible" (cualquier capítulo de *CSI* es un buen ejemplo).

En la circulación de movimientos y teorías conspiracionistas por redes sociales (YouTube, Reddit, Twitter) y conferencias «alternativas» se ofrecen también diversos modos de pertenencia y de diferenciación. Este aspecto bien podría analizarse *vis-à-vis* a las redes y los circuitos de divulgación y popularización científica y de escepticismo científico que también han reactualizado su popularidad en entornos digitales.

Por último, la adhesión a creencias conspirativas y los discursos de sus propagadores recogen diversas demandas de autodeterminación y auto-



nomía personal, y de esperanza. Muchas de estas teorías son presentadas como modos de "iluminación", "toma de conciencia", "desalienación" frente a un entorno que despierta suspicacias y desconfianzas en todos los niveles, y donde las grandes narrativas ideológicas y/o religiosas parecen carecer de la capacidad de penetración social y de movilización que tuvieron en el pasado.

¿Qué nos dicen las teorías conspiracionistas en torno a la exigencia de libertades? ¿Cuál es la validez y cuáles son los límites de estos movimientos que apelan a la libertad irrestricta frente a la política de salud pública y la responsabilidad social del Estado?

Mar Griera

La mayoría de los investigadores del fenómeno enfatizan el carácter *anti-establishment* y de contraposición a los poderes establecidos de los movimientos conspiracionistas. La construcción de lecturas alternativas de la realidad les lleva a oponerse a la "verdad oficial" y movilizar relatos políticos de oposición. En este contexto, hay grupos que tienden al aislamiento, promueven espacios comunitarios alejados del "mundanal ruido" y con una aspiración de construir modos de vida alternativos. Hay otros que, insertos en la sociedad mayoritaria, se movilizan para mostrar su desacuerdo y utilizan diferentes recursos para hacerlo, desde manifestaciones a batallas legales o hasta boicots. En algunos contextos como Brasil, Rumanía o Estados Unidos, las teorías conspiracionistas han ganado adherentes entre mandatarios y otras figuras de la elite política, lo cual complejiza las lecturas clásicas de Estado *versus* pueblo.

En tiempos de la covid-19 muchos de estos grupos han centrado sus movilizaciones en torno del tema de la salud, las políticas sanitarias y más concretamente la vacunación. Las campañas antivacunación se han convertido en un marcador simbólico alrededor del cual se han visibilizado y han cristalizado dinámicas de oposición al Estado y a las instituciones científico-sanitarias. A la vez, han servido de espacio de encuentro y articulación de personas y grupos provenientes de ámbitos ideológicos muy distintos y con proyectos diferentes, algunos de carácter marcadamente conspiracionista, otros no tan claramente. La idea de la "toxicidad", y de la contaminación creciente del mundo y los cuerpos se ha constituido como imaginario común en la crítica de la sociedad contemporánea.

Enriqueta Lerma

Durante el período de confinamiento por la pandemia de la COVID-19 surgieron distintas *teorías conspiracionistas* que contradijeron el discurso científico y las recomendaciones de resguardo de los gobiernos, boicoteando campañas de salud por redes sociales o causando disturbios en espacios sanitizantes o plazas públicas. Estas acciones nos conducen a pensar en qué medida las libertades deben ser irrestrictas para todas las formas de expresión y opinión. Me parece indispensable discutir si es necesario poner límites a creencias que provocan desinformación y, en contextos de pandemia, que atentan contra la salud; sobre todo, las campañas que atentan contra la seguridad de algunos sectores sociales; por ejemplo, la xenofobia hacia la población china y hacia "el extranjero" en general; la estigmatización del personal hospitalario o incluso de los enfermos.

Las explicaciones inverosímiles tergiversan las causas, la forma de expansión y las consecuencias de las crisis, y conducen a acciones poco racionalizadas. Como señala Alejandro Martínez Gallo, filósofo español: el conspiracionismo es divertido mientras se mantiene en la periferia lunática y no ocupa la plausibilidad del discurso, donde se vuelve peligroso. Es de señalar que distintas ideas conspiracionistas son altamente conservadoras y mantienen posiciones políticas de ultraderecha. Por ejemplo: la fantasía de que los reptilianos se alimentan de fetos abortados induce a oponerse al derecho al aborto; el supuesto de que "la inducción a la homosexualidad" en los niños tiene por intención controlar la natalidad y despoblar el mundo, el cual sería habitado por seres no humanos, es una creencia homofóbica; la idea del que el extranjero, el extraño, el negro, el musulmán, es terrorista y busca despojar a sus legítimos dueños de sus bienes para apoderarse de una nación fomenta identidades distorsionadas del otro y de su cultura; la idea de que chinos, rusos o coreanos del norte están produciendo enfermedades y también medicamentos para eliminar a la población blanca estadounidense y europea son otras formas de xenofobia. No es casualidad que la organización Q'Anon, la más fuerte de los grupos conspiracionistas estadounidenses, haya apoyado a Donald Trump y lo haya promovido como el único héroe capaz de confrontar a los reptilianos; o que lo haya secundado en la afirmación de que la COVID-19 había sido inventada en un laboratorio chino para apoderarse del control mundial con la vacuna. Lo que quiero decir es que existen grupos poderosos de ultraderecha, interesados en promover y conservar cierto capital sociopolítico, y que promueven el conspi-



racionismo en tanto credo que estimula la grupalidad. Les conviene crear grupos de choque que pueden usarse en coyunturas de desventaja política (tales como la toma del capitolio en Washington en 2021 por una supremacía blanca, armada y de ultraderecha).

¿Qué debe hacer el Estado, los Estados, frente a estas cuestiones? Principalmente en el norte global, asumir la responsabilidad de la desigualdad y de las crisis a escala mundial. Ya entrados en el uso político y la enajenación de la realidad, encuentro que el conspiracionismo, al distorsionar la realidad, pretende responsabilizar de las diferencias sociales a actores imaginarios (luego concretados en actores estigmatizados para ser sacrificados); con ello impide reparar en que la desigualdad en cuanto a acceso a bienes, trabajo y servicios es causada por diferencias de clase. Es decir, la inequidad social, que debía ser interpretada, desde la mirada marxiana como resultado de diferencias por distinciones de clase (lucha de clases) se desvía hacia un reptiliano, un extraterrestre, un supra-humano, pretendiendo enajenar a las clases subalternas de un análisis crítico de la realidad social. Es por ello que las clases medias y altas son las más asiduas de estas creencias, porque se trata de *teorías cómodas* que les restan responsabilidades en un sistema de desigualdad y explotación. Esta enajenación les permite lavarse las manos.

Rodrigo Toniol

En el sistema de salud pública brasileño me he enfrentado a dos grandes controversias:

En primer lugar, existe un conjunto de instituciones y actores en el campo de la salud que afirman que las medicinas alternativas no están sustentadas en evidencia científica, por tanto no pueden ser financiadas con dinero público. En resumen, para ciertos grupos, estos medicamentos serían un ejemplo legítimo de negacionismo científico autorizado y fomentado por el propio Estado, promoviendo prácticas que pondrían vidas en riesgo. En segundo término, en otra controversia común en mi campo de investigación, los terapeutas afirman que no es la ineficacia científica de sus prácticas el elemento central del debate, sino el intento de preservar los intereses económicos de una alianza global entre la medicina occidental y la industria farmacéutica, lo que motivaría la resistencia a las terapias alternativas. Y frente a la acusación de que las terapias alternativas no están científicamente probadas, los terapeutas suelen afirmar que, si bien

la evidencia no es mucha, es clínicamente sólida. Es decir, aunque la salud de un paciente que utiliza la homeopatía puede no ser explicada por la ciencia, es visible en la clínica.

Con la pandemia de COVID-19 noté un fenómeno curioso en Brasil. El mismo argumento de los terapeutas sobre la falta de evidencia científica de sus prácticas, pero con evidencia clínica de la mejoría de sus pacientes, fue movilizado por los defensores del uso de la hidroxicloroquina. El uso de esta droga, que políticamente se alineaba más con la derecha bolsonarista, afirmaba que la mejoría era visible en aquellos que la utilizaban, y que no tenía sentido esperar a la evidencia científica para difundir su uso. Este fenómeno dejó a los grupos progresistas, defensores de terapias alternativas pero resistentes al uso de la hidroxicloroquina, con un problema lógico: ¿cómo defender el uso de la homeopatía, el reiki, las flores de Bach, etc., y rechazar tratamientos médicos no probados por la ciencia ante una pandemia?

Este me parece un buen caso para comprender la magnitud del problema que tenemos ante nosotros. La conspiración no solo sigue un espectro político, el Estado tendría el desafío de dar forma al debate siendo responsable y consecuente con sus decisiones.

Hugo H. Rabbia

En muchas de las movilizaciones sociales de grupos y referentes conspirativos es posible advertir una fuerte presencia de discursos antiigualitaristas y, sobre todo, antisistémicos. A veces, estas movilizaciones articulan colectivos que *a priori* no parecen compartir un mismo sustrato ideológico, como advierte Viotti en su análisis de los antivacunas en Argentina.

Por un lado, hay sectores asociados con agendas y grupos de las nuevas derechas y del neoconservadurismo, sobre todo vinculados con discursos anarcocapitalistas, antipopulistas y libertarios de derecha. Se tratan de movimientos antiigualitaristas y también antigénero, al punto que varios propagadores de informaciones de dudosa calidad y creencias conspirativas sobre el coronavirus en Argentina han sido referentes de grupos que también manifestaron públicamente fuertes posiciones contra la ley de interrupción voluntaria del embarazo o denuestan diversos métodos anticonceptivos orales.

Por otro lado, hay sectores vinculados con estilos de vida alternativos, algunos vehiculados a través de grupos o referentes de terapias holísticas. Las retóricas de autodeterminación al dar cuenta de su propia vida, no



sólo de sus prácticas y creencias espirituales, suelen ser bastante frecuentes en algunas de estas personas, y mucho más central que en otras narrativas de trayectorias religiosas o espirituales.

Asimismo, en el estudio que realizamos en Argentina, el autoposicionamiento ideológico (de derecha, pero también independientes y sin identificación) fue la principal variable predictiva de la adhesión a creencias conspirativas sobre el coronavirus, junto con la creencia en un mundo justo (un *set* de creencias próximas a los discursos meritocráticos que sirven para justificar como naturales las desigualdades sociales). Pero las personas espirituales o creyentes sin religión de pertenencia no se diferenciaron significativamente de ateos y agnósticos en sus posiciones ideológicas (los menos de derecha, y los que menos adhirieron a creencias globales en un mundo justo y a creencias conspirativas sobre el origen del coronavirus).

Mientras entre sectores orientados hacia la derecha ideológica lo que se cuestiona es lo que consideran "mala ciencia", es decir, el conocimiento que no se ajusta o confirma las propias creencias sobre el mundo (por ejemplo, el que provendría de lo que llaman "marxismo cultural"), en algunos grupos de estilos de vida alternativos –no en todos– se prefiere desanclar los argumentos de cualquier gramática que pueda remitir a una cientificidad degradada, y se enfatiza la casuística y la singularidad de la propia experiencia por sobre la lógica de las probabilidades.

¿Qué sociedad vislumbramos a través de este diálogo?

Mar Griera

No hay un diagnóstico claro. De fondo, en la expansión de estas teorías conspiracionistas nos atrevemos a vislumbrar una crítica, y una desazón, frente a los derroteros actuales del proyecto político de la modernidad. Una crítica que, en determinados momentos, quizá podría ser productiva y semilla de nuevos futuros. Sin embargo, en la actualidad buena parte de los movimientos conspiracionistas se nutren de movimientos de extrema derecha (o son cooptados por ellos) que imponen futuros que favorecen la desigualdad y la discriminación social, cultural, política y económica, a la vez que muestran tintes autoritarios contrarios a la pluralidad democrática. Evitar que la crítica o el cuestionamiento de la realidad oficial derive en teorías conspiracionistas y movimientos de extrema derecha es, seguramente, una de las tareas más importantes en este comienzo de siglo XXI.

Investigar sobre estos temas y mostrar la complejidad del fenómeno que abordamos es un primer paso.

Enriqueta Lerma

Ante la desesperanza de la modernidad y la pluralidad de voces que pueden viralizarse en los medios virtuales, sin ponderación de una epistemología de plausibilidad, veo una sociedad más creyente de teorías inverosímiles, más desinformada y más polarizada. Por otra parte, el incremento del conspiracionismo nos muestra que hemos fallado en la difusión del conocimiento científico, y que los académicos estamos en un soliloquio que se urge romper; que no hemos dejado de ver las crisis como coyunturas de disputa por los recursos de sobrevivencia, por lo que, en un mundo con múltiples saberes e ideologías, necesitamos recuperar y difundir los que son viables para la reproducción de una sociedad más equitativa.

Por otro lado, aventuro una hipótesis: el confinamiento por la covid-19 develó la punta del iceberg de forcejeos que presenciaremos a futuro: la disputa entre el empresariado industrial (dueños de los medios de producción) y el empresariado virtual (dueños de la tecnología digital, medios de información, redes sociales y creación de contenido). Encuentro por parte del conspiracionismo una férrea lucha por destruir los medios y prácticas que permiten la reproducción del trabajo de la tecnología virtual: ataques a antenas G5, negativas a laborar desde casa, acusación a empresarios virtuales, como Bill Gates y Mark Zuckerberg, de producir nanotecnología para controlar el mundo. Considero que la pandemia permitió vislumbrar el tipo de armas ideológicas (conspiracionistas) que se seguirán usando en el futuro para inclinar la balanza de la opinión pública hacia un grupo u otro.

Rodrigo Toniol

Katharine Hayhoe notó que, en este tema, cobran relevancia dos urgencias que, aunque conectadas, exigen estrategias de análisis y de acción muy diferentes. Por un lado, el apremio del propio proceso de calentamiento global, que avanza rápidamente hacia situaciones irreversibles y cada vez más comprometedoras para el mantenimiento de la vida en el planeta. Por otro lado, la necesaria atención al amplio conjunto de actores que se han involucrado en los debates sobre el tema desde su negación, a veces rechazando la realidad del fenómeno mismo, a veces movilizando un argumento laxo que ve en acciones concertadas globalmente, como los



tratados internacionales y consorcios de investigación, actitudes "globalistas" que ocultarían los propósitos de una suerte de imperialismo climático.

El negacionismo puede ser descrito en forma de etapas, marcadas temporalmente por el propio avance de las catástrofes que se pretende negar, por lo que dicha estructura podría describirse a partir de siete máximas: 1) no es real, 2) no está con nosotros, 3) no es tan malo, 4) es demasiado costoso de resolver, 5) encontramos una solución excelente (una solución que es invariablemente ineficaz), 6) ya es demasiado tarde, 7) deberían haberme advertido antes.

El negacionismo es una rama de la conspiración; es, ante todo, una actitud, una forma de actuar en el mundo y la negación es sólo una de sus formas de manifestación. El negacionismo no es una actitud pasiva, sino parte de una posición activa que postula realidades mundiales en una agenda que poco tiene que ver con la actitud defensiva

El segundo aspecto a enfatizar se refiere a la naturaleza de la negación de los negacionistas. Estructuralmente, el objeto de la negación no son los hechos, no es eso lo que está en juego, más bien se niega al enunciado mismo de lo que se niega. Guiada por un falso dialogismo, esta aparente controversia es la base de los movimientos para aniquilar la alteridad. Es en este sentido que negar las realidades del cambio climático, negar la concreción de una pandemia, negar la esclavitud, es el medio y no el fin. En todos estos casos, el objeto en cuestión es siempre un aliado y no un enemigo.

Hugo H. Rabbia

Barkun lo dice de manera muy clara: de ser conocimiento estigmatizado, las teorías conspirativas atraviesan un proceso donde su lugar periférico se vuelve *mainstream*, sobre todo en la cultura popular, redes sociales y algunos discursos políticos y religiosos. Las conspiraciones son hoy registros habilitados y disponibles para su uso (y abuso) en diversos planos de la vida social.

Considero que cada vez más vamos a convivir en archipiélagos de epistemes alternativas; no es un fenómeno nuevo, pero sí parece adquirir más visibilidad e incluso tiene más clara incidencia en lo público. Insisto con la idea de archipiélagos: una sociedad de tribus autoconfirmatorias. No obstante, no hay una ausencia total de posibilidades de diálogo, hay puentes, y ahí es donde creo que hay que aguzar la mirada y donde te-

nemos que seguir trabajando para comprender mejor cómo se gestan y funcionan, en cada contexto, esas articulaciones posibles, incluso entre los propios grupos conspiracionistas.

Por otro lado, a la ciencia le queda una gran tarea, que es volverse menos críptica, más accesible, abrirse más, comunicar mejor, saberse y presentarse como falible, trabajar sus propios sesgos y estar más preocupada por su tiempo. No obstante, no pretendo afirmar que el debate se encuadra entre binomios ciencia y no ciencia, o entre racionalidad e irracionalidad. La adhesión a creencias en teorías conspirativas parece presentar una racionalidad subyacente y una forma particular de configurar lo que es conocimiento válido que disputa las epistemes autorizadas (como la científica) y que, por lo tanto, requiere seguir explorándose.

Mar Griera es profesora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona y desde 2016 directora del grupo de investigación ISOR, especializado en sociología de la religión. Sus trabajos se centran en la intersección entre la religión, la espiritualidad, la identidad y la política en la Europa contemporánea.

Enriqueta Lerma es doctora en Antropología, investigadora del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Fundadora del Laboratorio de Etnografía del CIMSUR.

Rodrigo Toniol es antropólogo, profesor del departamento de Antropología de la Universidad Federal de Rio de Janeiro y del programa de posgrado en Antropología Social de Unicamp. Es editor de la revista *Debates do NER* e investigador de productividad de CNPq. Actualmente es presidente de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.



Hugo H. Rabbia es doctor en Estudios Sociales de América Latina. Investigador de CONICET en el Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi) de la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor de Psicología Política en la Universidad Católica de Córdoba.

Olga Odgers es doctora en Sociología (EHESS, París) e investigadora de El Colegio de la Frontera Norte desde 1998. Sus investigaciones se centran en la intersección de los análisis sobre religión, migración y salud.

María Eugenia Patiño es doctora en Ciencias Antropológicas (UAM), profesora e investigadora en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Sus investigaciones se ubican en el estudio de movimientos laicales, vida consagrada femenina y catolicismo.

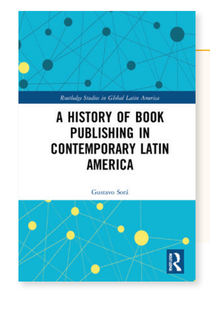


RESEÑAS CRÍTICAS

PERSPECTIVAS TRANSNACIONALES DE LA PUBLICACIÓN DE LIBROS EN AMÉRICA LATINA, SIGLO XX

TRANSNATIONAL PERSPECTIVES OF THE PUBLISHING OF BOOKS IN 20TH CENTURY LATIN AMERICA

Juan Carlos Gaona Poveda*



Reseña de
A History of Book Publishing in Contemporary Latin America, Gustavo Sorá, Nueva York, Routledge Taylor/ Francis Group, 2021, 245 pp.





La historia del libro y la edición es una corriente historiográfica en proceso de consolidación, en la cual se suele vincular el desarrollo del capitalismo de imprenta con el surgimiento de comunidades nacionales imaginadas, en un proceso que se remonta al siglo XIX (Anderson, 2006). De ahí que el estudio de la cultura impresa se haya desarrollado en el marco de un nacionalismo metodológico que es preciso superar (Bourdieu, 2002). En Iberoamérica tenemos trabajos para países como España (Martínez, 2015), Argentina (De Diego, 2014) y México (Bello y Garone, 2020). Sin embargo, los fenómenos de producción, circulación y recepción de ideas a través de soportes impresos desbordan los marcos del Estado-nación, tal como lo señalan Gustavo Sorá (2003; 2017), Antonio Largo y Nicanor Gómez (2006) y Alejandro Dujovne (2014). Es un enfoque transnacional retomado a escala latinoamericana en el nuevo libro del antropólogo argentino Gustavo Sorá, *A History of Book Publishing in Contemporary Latin America*, publicado en febrero de 2021.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mérida, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 325-332
Recepción: 3 de marzo de 2022 • Aceptación: 16 de junio de 2022
https://encartes.mx





La obra examina la figura del editor como protagonista de la unificación simbólica del subcontinente durante el siglo XX. La apuesta latinoamericanista parece arriesgada, pero desde el principio aparecen marcadores editoriales que generan confianza en el lector. El primero corresponde al prólogo del historiador británico Peter Burke (p. XV), quien pondera la trayectoria académica de Sorá y su posicionamiento en diversos ambientes académicos. El segundo marcador es la pertenencia de la publicación a la serie *Routledge Studies in Global Latin America*, proyecto editorial que visibiliza el lugar del mundo cultural iberoamericano en la historia global de la modernidad occidental. El tercer marcador corresponde a la biografía intelectual del autor y a su madurez teórico-metodológica reflejada en múltiples investigaciones. De manera que el volumen es un esfuerzo de síntesis y actualización de una fructífera trayectoria académica.

La estructura del libro se conforma de ocho capítulos divididos en cuatro apartados, correspondientes a casos nacionales –Argentina, México y Brasil– y a uno de "perspectivas transnacionales", si bien el título de éste puede llevar a equívocos, pues realmente la obra entera gira en torno a la transnacionalización de la edición. El autor supera la dicotomía local-global, ya que muestra la necesaria participación de intereses internacionales en la construcción de toda cultura impresa, sea ésta metropolitana o periférica.

En la construcción de la escala de estudio, Gustavo Sorá constata dos movimientos aparentemente paradójicos: uno de unificación y otro de fragmentación. De allí que hablar de la historia del libro en América Latina nos remita al espacio iberoamericano. El legado colonial hispánico y lusitano es un factor tanto de unidad como de discrepancia al momento de pensar lo nacional en perspectiva regional/global. En Hispanoamérica, el castellano ha significado el lugar de encuentro entre los agentes culturales involucrados, pero al mismo tiempo ha posibilitado la disputa por el dominio de un mercado bastante apetecible por su número de lectores potenciales. París, Nueva York, Madrid, Buenos Aires y México fueron espacios que buscaron constituirse en polos editoriales hegemónicos. A partir de la comparación e interacción entre las dinámicas editoriales de dichas ciudades Sorá establece una cartografía internacional del libro.

Una de las principales virtudes de la obra es su interdisciplinariedad, puesto que en cada capítulo establece un diálogo entre historia, antropología y sociología. Los sujetos estudiados –editores, autores, traductores– son

el centro de dicho encuentro, y los impresos son artefactos culturales que permiten vislumbrar su capacidad de agencia; por eso ahondar en las dimensiones materiales/simbólicas de los libros le implicó salirse de esquemas preestablecidos: cronologías lineales, categorías fijas y contextos inmóviles.

La interseccionalidad entre edición, economía, sociedad, cultura y política se advierte en los múltiples caminos metodológicos explorados. Vincular diversas perspectivas de análisis lleva al autor a implementar variados instrumentos de recolección de información: etnografías, entrevistas, reconstrucción de catálogos editoriales, trabajo de archivo, lectura de epistolarios, registros fotográficos, entre otros; esas fuentes le permiten poner en diálogo acercamientos diacrónicos y sincrónicos desde una mirada de los agentes particulares hacia las estructuras socioculturales, políticas y económicas.

El libro no es una historia completa de la edición en América Latina, en cuanto que no es su objetivo, pero sí está pensado para quienes se inician en dicha materia. Debemos recordar que su público original es británico, por eso el recurso de los recuadros explicativos resulta acertado. En ocasiones el relato se interrumpe, a modo de paréntesis, por aclaraciones contextuales y teóricas que se pueden omitir o retomar después. Este diseño editorial le imprime un carácter didáctico a la obra y puede generar curiosidad en el lector no iniciado.

El apartado dedicado a Argentina comienza con un resumen de la historia del libro en dicho país entre 1810 y 1950. La elección de la larga duración se justifica en la búsqueda de umbrales de diferenciación progresiva de las prácticas editoriales. En el relato, la edición empieza a distinguirse de las prácticas de impresión y librería al punto de establecerse un auténtico gremio editor. Para el autor, los cambios en los esquemas de la producción impresa argentina pueden identificarse a partir de tres elementos: la participación de extranjeros en el mercado nacional, las publicaciones de bajo costo y el surgimiento del espacio iberoamericano del libro, éste estimulado significativamente por el exilio de intelectuales españoles desde mediados de los años treinta. Fue una plataforma transnacional que no solamente operó en sentido económico, sino que propició una división internacional de géneros editoriales. En dicho escenario, los productores culturales y los Estados nacionales entraron en relaciones particulares que llevaron a México a optar por las ciencias sociales y a Argentina por la literatura.



Otro elemento de análisis para el caso argentino es la traducción: una práctica sociocultural que promueve la apropiación de modelos generales de pensamiento, los cuales han servido para distinguir ideas de origen nacional. El acercamiento a esta temática se realiza a través de la trayectoria de Gregorio Weinberg como arquitecto de la colección "El Pasado Argentino". Fue un proyecto editorial publicado primero solamente por la casa francesa Hachette y luego en coedición con Editorial Solar. La colección recibió el Premio Carlos Casavalle en 1957 por su aportación a la cultura argentina, reconocimiento que fue aprovechado por la empresa francesa para su posicionamiento en el mercado. El autor considera dicha experiencia un buen ejemplo del sistema de relaciones internacionales presente en cualquier producción simbólica de lo nacional. Weinberg es representado como un agente del libro que supo mediar entre los intereses comerciales extranjeros y su propia vocación.

Para el caso mexicano, Sorá analiza la conformación de la serie "Tierra Firme" del Fondo de Cultura Económica (FCE). Sostiene que el Fondo logró establecerse como árbitro de la cultura latinoamericana a través de dicho proyecto continental. El autor se enfoca en las prácticas de publicación que sus agentes promovieron en la construcción simbólica de lo latinoamericano. La formación de una biblioteca que articulara una comunidad imaginaria tan extensa requirió de distintas acciones comerciales y culturales, al igual que de un número considerable de negociaciones entre agentes estatales y otros actores sociales. De nuevo, las instancias internacionales vendrían a desempeñar un papel preponderante, ya que el vínculo entre norte y sur resultaría sumamente importante para sujetos en geografías muy variadas.

El segundo capítulo dedicado a México explora la "guerra fría cultural" en el campo de la cultura impresa de los años setenta. La figura central que hila el análisis es Arnaldo Orfila Reynal: un editor de origen argentino que condujo exitosamente al FCE entre los años de 1948 a 1965, pero que es despedido por disposiciones oficiales. Su simpatía abierta al proyecto revolucionario cubano, al igual que la inclusión de títulos críticos sobre la cultura mexicana le ocasionaron el antagonismo de las elites nacionales. Esa situación se vio acentuada por la animadversión del gobierno estadounidense hacia la circulación de ideas consideradas subversivas en el marco del control ideológico ejercido en la región. No obstante, el

capital social y simbólico acumulado por Orfila le permitió emprender un nuevo proyecto, la editorial Siglo XXI.

Respecto a Brasil, el estudio se centra en los desarrollos institucionales de la industria editorial que posibilitaron el establecimiento de un mercado nacional entre 1936 y 1944. En esos años se dio un acercamiento inusitado entre las editoriales y las instituciones estatales. La aproximación se debió a la creación de acuerdos comerciales propicios y a la política pública de convertir al ciudadano en lector. La perspectiva es espacial: se analiza la manera en que los mercados regionales, que operaban de manera fragmentada, terminaron cediendo a un proceso de unificación. En este proceso, el creciente autoritarismo político no desembocó en un estancamiento del mundo del libro, al contrario, fue un momento de *boom* editorial. El imperativo de unidad cultural evitó que la burocracia estatal fuera demasiado coercitiva con los intelectuales críticos y con sus casas editoriales.

La figura preponderante en la mediación entre el Estado brasileño y los intelectuales críticos durante el *boom* editorial fue José Olympo: fundador de la principal casa editorial del siglo pasado, que llevaría su mismo nombre. El autor dedica un capítulo entero al análisis de las transformaciones experimentadas por dicha empresa a largo plazo. El ejercicio se efectúa a partir de una comparación entre la época inicial y el estado de la organización en la década de 1990. En sus primeros años, la casa fue un espacio de sociabilidad en que el parentesco práctico y el genealógico se combinaban en torno a Olympo como patriarca. José Olympo no tuvo altas aspiraciones intelectuales, más bien fue un promotor cultural que medió entre diversas instancias involucradas en el mundo del libro: creativas, políticas y económicas. Sin embargo, en la última década del siglo XX la Editorial Olympo había transitado hacia un modelo mercadotécnico. La figura del editor se transformó en la de un profesional editorial, que respondía a intereses principalmente orientados hacia el vector comercial.

En la última parte, Gustavo Sorá aborda dos procesos de mediación intercultural a escala internacional. El primero es la participación argentina en la Feria de Francfort, el segundo la traducción de libros de ciencias sociales entre Francia y Argentina. Son espacios de intercambio que evidencian la asimetría entre los centros hegemónicos de producción cultural y los escenarios periféricos. Es una perspectiva compartida en la academia actual, pero que para el autor carece todavía de análisis más finos y



empíricamente sustentados. El acercamiento etnográfico empresarial le permite trazar un esquema espacial de distribución y fluidez del poder entre los participantes de la feria alemana. De esta manera, va más allá de los lugares comunes en las cartografías del conocimiento (Burke, 2012), las cuales introducen la dimensión institucional y la acción de los intelectuales al análisis de la rivalidad cultural entre países, pero que no evidencian del todo la agencia de actores sociales intermedios que reproducen o resisten las asimetrías entre los distintos puntos. El enfoque metodológico de Sorá le permite, por ejemplo, establecer las formas en que los editores independientes han buscado participar en el mercado global del libro.

El libro termina con un examen de las formas específicas de dominación simbólica que se cristalizan en el comercio de ideas traducidas. Para el autor, las relaciones de poder implícitas en la venta y práctica de la traducción suelen pasar inadvertidas por los académicos, que perpetúan las diferenciaciones entre los centros de producción cultural, a la vez que no son estudiadas empíricamente por quienes abogan por un cambio en dichas asimetrías culturales: por ejemplo, los representantes de las "epistemologías del sur" (De Sousa, 2009). Al respecto, Sorá analiza las relaciones sociológicas e históricas concretas entre los diferentes actores del intercambio editorial establecido por Argentina y Francia. No niega la dominación simbólica, pero la extrae del terreno meramente ideológico. Su enfoque es propositivo al señalar que los estudios empíricos sobre la traducción pueden constituirse en insumos para impulsar políticas culturales internacionales más equilibradas.

Para finalizar, considero que el libro podría haber cerrado con una conclusión que presentara prospectivas a futuro. A lo largo de los capítulos van apareciendo otras líneas de investigación que merecen ser atendidas. Por ejemplo, la forma en que espacios nacionales periféricos se relacionaron con los grandes productores culturales; si bien existen trabajos para Colombia (Guzmán *et al.*, 2018) y para Chile (Subercaseaux, 2010), éstos todavía no han sido articulados en una visión de conjunto latinoamericana. Asimismo, queda pendiente la inclusión de géneros editoriales menos trabajados –religiosidad, espiritualidad, ciencia aplicada–; sobre religión, el trabajo coordinado por Joaquín Algranti (2013) para el caso argentino aporta elementos teórico-metodológicos, que deben ser ampliados con trabajos empíricos de perspectiva transnacional; y en cuanto a los saberes aplicados, podría seguirse la propuesta planteada por Fernando García



Naharro (2019) para España. Son nuevos emprendimientos investigativos necesarios y que seguramente recibirán mucha orientación de este trabajo de Gustavo Sorá.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (ed.) (2013). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos.

Anderson, Benedict (2006). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Bello, Kenya y Marina Garone, (coord.) (2020). *El libro multiplicado. Prácticas editoriales y de lectura en el México del siglo XX*. México: UAM Cuajimalpa.

Bourdieu, Pierre (2002). "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées". *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 145, pp. 3-8. https://doi.org/10.3406/arss.2002.2793

Burke, Peter (2012). *Historia social del conocimiento*, vol. II: *De la enciclopedia a la Wikipedia*. Barcelona: Paidós.

Diego, José de (dir.) (2014). *Editores y políticas editoriales en Argentina (1880-2010).* Buenos Aires: FCE.

Dujovne, Alejandro (2014). *Una historia del libro judío: la cultura judía argentina a través de sus editores, libreros, traductores, imprentas y bibliotecas.* Buenos Aires: Siglo XXI.

García Naharro, Fernando (2019). *Editar ciencia y técnica durante el franquismo: una historia cultural de la editorial Gustavo Gili (1939-1966)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Guzmán, Diana *et al*. (ed.) (2018). *Lectores, editores y cultura impresa en Colombia, siglos XVI-XXI.* Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano / CERLAC.

Martínez, Jesús (dir.) (2015). *Historia de la edición en España (1939-1975).* Madrid: Marcial Pons.

Largo, Antonio y Nicanor Gómez (2006). *Un viaje de ida y vuelta: la edición española e iberoamericana (1936-1975).* Madrid: Siruela.

Sorá, Gustavo (2003). *Traducir el Brasil: una antropología de la circulación internacional de ideas.* Buenos Aires: Libros del Zorzal.

— (2017). *Editar desde la izquierda: la agitada historia del Fondo de Cultura Económica y de Siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.



Sousa, Boaventura de (2009). *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI.

Subercaseaux, Bernardo (2010). *Historia del libro en Chile. Desde la colonia hasta el Bicentenario.* Santiago de Chile: LOM.

Juan Carlos Gaona Poveda doctorando en Historia del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mérida, México. Magíster en Historia de la Universidad del Valle, Cali, Colombia; teólogo de la Fundación Universitaria Bautista, Cali, Colombia, y licenciado en Psicología y Pedagogía por la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Ha sido docente en el programa de Historia de la Universidad del Valle, del programa de Teología de la Fundación Universitaria Bautista y del programa de Trabajo Social de la Fundación Universitaria Claretiana en Cali, Colombia. Autor del libro *Disidencia religiosa y conflicto sociocultural. Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia (1912-1957)*. Actualmente está terminando su tesis doctoral: "Una historia del libro evangélico en Hispanoamérica. La ciudad de México y el Río de la Plata, siglo XX".



CIUDADANÍA Y ORGANIZACIÓN DE CARA A LA CRISIS AMBIENTAL MUNDIAL

CITIZENSHIP AND ORGANIZATION IN THE LIGHT OF THE WORLD ENVIRONMENTAL CRISIS

Yanga Villagómez Velázquez*



Reseña de
El mundo de mañana, Patrick Boitet, Anthony Forestier y Samah Soula, París, TF2, 2016.
https://youtu.be/OoBBHSbMnRM

La problemática ambiental está afectando ya a todo el planeta, sin diferenciar países, culturas, continentes ni clases sociales. El cambio climático debido a la emisión de gases de efecto invernadero está teniendo un impacto evidente en las sociedades urbanas y rurales en diferentes partes del mundo.

Frente a la crisis ambiental actual que "emerge desde el fondo del olvido de la naturaleza", como señala Enrique Leff (2014), se presentan no obstante algunas alternativas viables. El lenguaje visual es una poderosa herramienta para difundir las experiencias que se están presentando hoy como opciones factibles, lo que se puede visualizar en el documental *El mundo de mañana*. En él se muestran algunos ejemplos en los que se enfrentan los desafíos técnicos y las respuestas a la creciente deshumanización de la vida cotidiana en las ciudades. Además, se plantean las opciones productivas del mundo rural, así como algunos proyectos que convierten las relaciones sociales en ejemplos a seguir frente a un mundo que oscila entre el pesimismo, la desesperanza y la desilusión.

* CER-El Colegio de Michoacán.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 333-342
Recepción: 18 de abril de 2022 • Aceptación: 31 de mayo de 2022
https://encartes.mx





Este documental remite a diferentes contextos urbanos y rurales que tienen en común la reacción de grupos sociales tradicionalmente vulnerables, la mayoría en la sociedad occidental, frente a la precariedad, la necesidad de imaginación para improvisar medios y tecnología o para llevar a cabo proyectos de producción sustentables y que generen algún ingreso económico.

En el documental se abordan temas de la crisis ambiental mundial y algunas experiencias que pretenden ser una respuesta a ella en contextos de vida urbana en lugares de EEUU, Canadá, Francia y la India. Las entrevistas combinan problemáticas de grupos humanos marginados en condiciones de vulnerabilidad social que viven en ciudades y las estrategias que tienen que desarrollar para optimizar recursos de espacio, vivienda y trabajo para reciclar e inventar técnicas que les permitan un ingreso mínimo para sobrevivir. Hay casos también del ámbito rural, en los que se intercalan reflexiones de orden filosófico para mostrar la manera en la que se puede iniciar un cambio de mentalidad y se decide a actuar como individuo para evitar la falta de respuesta social o institucional frente a lo que ya se presenta como la agudización de una catástrofe ambiental de nivel mundial. Los casos que se presentan son ejemplos de la forma en la que diversos grupos humanos se organizan para

> construir esta filosofía ambiental y la defensa de modelos locales que no escinden la naturaleza de la cultura. Estos modelos pueden ser económica, ecológica y culturalmente diferentes y pueden constituir proyectos de modernidad alternativa o de alternativas a la modernidad (Escobar, 2012: 25).

Se trata de experiencias de vida en grandes ciudades y en el medio rural que nos permiten observar y escuchar cómo se resuelve el esfuerzo de cambiar los hábitos de consumo, de alimentación, el uso del tiempo de trabajo en el campo, el tiempo libre y la familia. Estos ejemplos son un enfoque y una manera distinta de hacer las cosas respecto del modelo urbano; es decir, se trata de impulsar otra forma de pensar al ser humano, a la familia, a los allegados y la relación de todos ellos con el entorno natural. Nos permite entender el valor de los productos artesanales y también nos invita a reflexionar acerca de la necesidad de vivir no para ganar dinero exclusivamente, sino también para organizarse con sus vecinos, con la gente cercana y realizar otro tipo de actividades igualmente

importantes, como la convivencia o el trabajo para el bien común, que son aspectos que ayudan a mejorar la calidad de vida y fortalecen el tejido social. En esa perspectiva, es correcta la sugerencia de Arturo Escobar cuando dice que

> el punto de partida para transformar la realidad actual caracterizada por la crisis ambiental y que nos debe llevar al logro del objetivo de una filosofía ambiental es pensar en la forma de transformar la relación entre naturaleza y cultura establecida por la modernidad dominante (Escobar, 2012: 15).

¿Y qué mejor cuando se puede constatar la importancia que tienen estos modelos locales como espacios privilegiados en la construcción de esta filosofía ambiental en la que no se escinda la naturaleza de la cultura?.

Los casos de unidades productivas rurales rentables son una elección que contradice la idea actual de que el campo ya no es viable en términos económicos. Cuando menos eso se ha hecho creer. También se piensa que la unidad rural de producción agrícola es opuesta a la modernidad de la sociedad contemporánea. El documental, por el contrario, muestra la manera en la que las granjas familiares y el trabajo artesanal dan a los procesos de vida moderna un componente de calidad, lo que permite revalorizar la actividad productiva agropecuaria y los vínculos de solidaridad, compartir los compromisos, vivir en colectividad y, sobre todo, dejar atrás el estilo de vida urbano. La adopción de un estilo distinto del urbano implica, antes que nada, un cambio de perspectiva amplia al que hay que saber adaptarse de manera colectiva, de tal forma que se pueda encontrar la motivación, el interés y sobre todo el compromiso colectivo que permitan una continuidad a mediano y largo plazo. Un aspecto sustancial del documental es la entrevista a Cyril Dion, fundador de un importante movimiento ecologista en Francia que busca movilizar a la gente en torno a algunas problemáticas ambientales y también en relación con aspectos educativos, de economía, mostrando que todo está vinculado entre sí. Él realizó una película titulada *Mañana* que obtuvo un premio César en Francia (equivalente a los Óscares de Estados Unidos). La película se exhibió en el COP21, el acuerdo de París de 2015, que se basa en tres puntos, a saber: contener el calentamiento global, mejorar la capacidad de adaptación de las sociedades humanas a los cambios que ya son irreversibles y, por último, propiciar las condiciones necesarias para que los flujos finan-



cieros sean consistentes con los objetivos de los dos puntos anteriores. La película muestra al público que generar las condiciones para crear otro mundo es posible y que, para ello, cada quien puede colaborar a su manera para construirlo. Su militancia ecologista critica el modelo de vida urbano, el desperdicio de comida, así como la contaminación de la mitad del territorio francés por causa de los nitratos usados en la agricultura, lo que hace que 93% de las corrientes de agua contengan plaguicidas. Es una realidad que afectará a largo plazo a la población que vive cerca de dichas fuentes de agua y que trabaja en el campo. No es posible, señala, que unas cuantas empresas multinacionales decidan y determinen lo que tenemos que comer, en lugar de que sea el ciudadano el que escoja lo que prefiere. Eso es una muestra de la antidemocracia que se vive actualmente a escala planetaria. En ese sentido, el documental nos sitúa ante la discusión actual en Europa respecto del futuro de las organizaciones y movimientos ambientalistas y su constante interacción con otras fuerzas políticas que determinan la orientación de la política pública que regula la elaboración de alimentos de buena calidad.

En relación con lo anterior, es preciso señalar el fenómeno social reflejado en los "neorrurales" franceses, que en el documental son presentados como personas sin vínculos con la vida rural, es decir, no son "agrodescendientes", pero viven en una granja colectiva y en su discurso reivindican el regreso al modelo de la vida familiar campesina. Se trata de un modelo que recurre a productos frescos cultivados con técnicas agroecológicas y a pequeña escala, y donde además también se cría a animales de corral y se elaboran productos artesanales, como mermeladas, pan, quesos etc., lo cual tiene la ventaja de propiciar una relación directa entre productor y consumidor. En esa medida, se elimina la figura del intermediario que básicamente encarece los productos, y permite la venta de alimentos artesanales de calidad a un precio razonable. Todo este proceso fue descrito ampliamente por Bernard Kayser en su libro *El renacimiento rural. Sociología del campo en el mundo occidental* (2020), en el que da cuenta de los desplazamientos de población urbana y periurbana a zonas de producción rurales como consecuencia del creciente proceso de urbanización que inició desde la década de los años 70 en los países industrializados. Siendo Francia un país con una amplia trayectoria de vida campesina a través de siglos de historia social, aún se encuentran rastros de la vida rural en diferentes zonas que, desde la perspectiva de la modernidad urbanizada de postgue-

rra, han resistido a los intentos de desaparición de amplios sectores vinculados con la producción agrícola, y al control productivo de las grandes empresas agropecuarias.

Otro movimiento interesante, aunque al parecer más radical, es el de los *off the grid*, los "desconectados" en Estados Unidos; se trata de un campamento "salvaje", al que asisten personas que dejan temporalmente el confort de un departamento o una casa en la ciudad y procuran vivir en un campamento sin electricidad, ni agua corriente, ni celular, ni TV ni aparatos electrodomésticos. Se vive en tiendas de campaña y de manera colectiva se organiza el abastecimiento de comida, el acceso a baños, al lavado de ropa y se participa en diversos talleres. Es un tipo de experimento social basado en principios básicos de convivencia con ciertas reglas que toda la comunidad respeta, como evitar el consumo de drogas o alcohol o generar basura de manera innecesaria. En definitiva se trata de llevar a la práctica, de manera colectiva, una vida opuesta al individualismo y la vida atomizada del medio urbano y cuyo objetivo es adaptarse mediante el aprendizaje de técnicas de supervivencia en el bosque por medio de un reencuentro con la naturaleza. La experiencia de vivir algunos días así permite comparar y valorar este contacto con el campo para posteriormente, si es el caso, cambiar la forma de vida y generar las condiciones necesarias para asentarse en un lugar lejano del estrés urbano y la aglomeración citadina.

Un aspecto que resalta de manera reiterada en esta parte del documental se relaciona con los ingresos que las parejas entrevistadas dicen tener. Al parecer el monto de su ingreso no rebasa los 500 euros al mes, es decir, pueden vivir con la tercera parte de lo que en teoría necesitarían para vivir en la ciudad, lo cual es síntoma de dos cosas: que hay manera de ahorrar en servicios como el agua, que no se paga porque es agua que viene de la montaña, o el alquiler de vivienda que, por lo general, es más barato en el campo, con lo cual el ingreso se usa sobre todo para pagar servicios, como lo hace Jim, un ambientalista que vive en medio del bosque en una cabaña "confortable", en la que se usan paneles solares para abastecer de energía eléctrica todas las habitaciones de la casa. Él piensa que los EEUU son una catástrofe para el planeta en términos ambientales, por lo que es necesario cambiar la mentalidad de la ciudadanía y los consumidores, pero no diciéndoles lo que deben hacer, sino mostrándoles con el ejemplo lo que se puede hacer para relajar la presión que hay sobre el



planeta y reducir el uso de energía, evitando el calentamiento global y el cambio climático.

Dos ejemplos más muestran cómo se puede fortalecer el tejido social mediante la solidaridad, la responsabilidad compartida y el pensar en acuerdo con los demás; en el primero se trata de un aserradero con 25 empleados, que funciona como cooperativa y en el que no hay patrón ni jerarquías. Los trabajadores mantienen activa la empresa que genera ingresos suficientes para todos ganando el mismo salario. Las decisiones importantes se toman colectivamente y algunos trabajadores en su pueblo de residencia hacen trabajo voluntario no remunerado en la limpieza de los espacios de uso común, por ejemplo, lo que permite al mismo tiempo mantener la comunicación con los demás habitantes y fortalecer los vínculos de cooperación colectiva, cordialidad y buen trato vecinal. Eso y la actividad del aserradero han permitido un repunte en la cantidad de habitantes que hay en la localidad de manera permanente, lo cual ha evitado el éxodo que caracterizó a esta región francesa en los años setenta. Con este tipo de experiencias se muestra, como señala Wallerstein (1999), que hay alternativas a la polarización social que ha generado el sistema capitalista si se le compara con los sistemas económicos anteriores que han existido en la historia de la humanidad.

Un caso quizá más contrastante con los anteriores tiene lugar en la India, donde en barrios marginales como el llamado Dharavi en Bombay u otros en Calcuta o Nueva Delhi, se generan estrategias de sobrevivencia en las que el ingenio determina la capacidad de adaptación eficiente a situaciones de precariedad. Varios ejemplos muestran cómo todo puede ser reciclado y trabajar con materiales para generar un ingreso.

La palabra que designa esta condición es la "jugaad", que es sinónimo de improvisar, de tener creatividad frente a una realidad social de escasez y precariedad. La capacidad de improvisar es importante, ya que permite encontrar, con pocos recursos, soluciones a problemas. Un estudiante de ingeniería fabrica una batería de celular con más capacidad de energía y más barata que las que se consiguen en el mercado. En la ingeniería espacial, se usó malla de gallinero para construir las antenas parabólicas, reemplazando el aluminio, que es un material muy costoso. En la industria del automovil se generó un prototipo de automóvil "low cost", el KWID, de la Renault. En hospitales también se ahorran costos en cirugías de corazón, por lo general onerosas para las familias de los pacientes. La reducción del

costo ha sido tal, que los cirujanos indios han practicado las mismas operaciones quirúrgicas exitosas que las que se practican en los Estados Unidos, pero a un costo diez veces menor. También en la India, un funcionario de gobierno encargado del área de ciencia y tecnología piensa que los semilleros de los futuros científicos del país se encuentran en las comunidades más alejadas y pobres, ya que piensa que es ahí donde el ingenio de los niños se desarrolla de manera más temprana, como consecuencia de las difíciles condiciones de vida que se presentan, y es a esos niños a los que hay que captar para educar y brindarles condiciones materiales de vida (buena vivienda, alimentación y educación) para desarrollar sus capacidadades y concretar de forma eficiente sus aportes a la ciencia y la tecnología nacionales. Está convencido que no son grandes universidades en las capitales regionales, con infraestructura costosa y matrícula elevada, las que van a generar necesariamente a los científicos del mañana. Ni tampoco serán los científicos del mañana los que pertenezcan necesariamente a familias acomodadas y que han tenido desde la infancia las condiciones de seguridad requeridas para educarse adecuadamente.

Otro escenario de interacción social son las unidades habitacionales en la periferia urbana de las grandes ciudades, donde una sala de usos multiples se convierte en el lugar de convivencia vecinal y en él se organizan actividades colectivas, o un huerto urbano donde todos colaboran y cuyas verduras se distribuyen entre los hortelanos y los demás habitantes de la unidad habitacional. Ese trabajo, y un taller de cocina, permiten momentos de convivencia entre vecinos, de interacción en que la ayuda mutua aparece para resolver situaciones domésticas como el cuidado de los niños, la atención a las mascotas, el monitoreo de actividades de limpieza y mantenimiento general de los espacios de uso común, la seguridad de los vecinos o la organización de actividades recreativas o de promoción de la salud o el deporte. Todo ello permite dar un giro positivo a las relaciones de vecindad haciendo un contrapeso a la indiferencia y la atomización social habitual.

Un último escenario que se presenta en el documental tiene que ver con un festival para 500 asistentes cuyo lema fue "Atrévase a convivir", en el que se dieron sesiones de meditación y conferencias sobre la forma de "vivir mejor". Ahí se habló de energías alternativas, de prácticas ecológicas, para que los participantes en los talleres reconocieran la capacidad de integrarse y colaborar en alguna tarea o ejercicio. Durante cuatro días



se realizó la exploración de actividades con valores distintos de los del mundo urbano fragmentado e individualista. Es decir, se creó una especie de burbuja que abstrae a los que participan de lo que sucede afuera, en la sociedad donde hay una serie de condiciones ajenas a lo que se desarrolla aquí, con otro tipo de objetivos, valores y conductas. Se trata de hacer reaccionar a los participantes para desarrollar capacidades como la de comunicarse, sentir, compartir y colaborar y ofrecer un nivel de convivencia y fraternidad para lograr un objetivo específico.

Uno de los entrevistados hace una reflexión en el sentido de que se puede trabajar en biocooperativas ganando poco sueldo, pero comiendo de forma sana todos los días. Aquí entramos en la discusión de para qué sirve el dinero: ¿para comer sano, o bien puedes comer sano de forma barata y accesible? ¿Qué debe priorizarse? Aparentemente hay que ganar miles de euros para vivir bien, cuando en realidad no es así. La frase "el dinero no es la felicidad" se entiende en el sentido de que el dinero no te lo puedes comer, pero en lugar de eso puedes adquirir productos sanos y baratos si te acercas a los productores indicados, los que no usan agroquímicos ni plaguicidas ni semillas transgénicas. En varias de las entrevistas se deja ver que hay una preocupación seria por invertir el tiempo en otras cosas y no en el trabajo, pues, al final de cuentas, no se necesita mucho dinero para vivir bien. En ese sentido, se genera una reflexión según la cual es más valioso el tiempo y el trabajo que se invierte en producir algo que es nutritivo y de calidad, que estar pensando en un ingreso monetario importante que permita más consumo. En otras palabras, ¿consumo de qué, de comida industrializada o de comida sana?

Las experiencias aquí relatadas componen un mosaico de formas de pensar y de actuar que van en contra de lo que se considera establecido, tanto en las ciudades como en el campo, por lo que es importante dar a conocer este tipo de documentales. Para la investigación sobre temas ambientales, la capacidad organizativa de los grupos humanos, de las culturas, de los habitantes de ciudades y de localidades rurales es importante, ya que de ello dependen las respuestas que esos colectivos organizados dan a la crisis ambiental mundial. Muchas experiencias han demostrado su viabilidad y lo común a todas ellas es la necesidad de interactuar, de lograr acuerdos y de coordinar la acción social que se puede alcanzar para el logro de objetivos de interés común. Este documental representa un material de apoyo para cursos y actividades extraescolares en comunidades

y grupos de ciudadanos organizados con interés de impulsar proyectos de agroecología en huertos escolares, urbanos y periurbanos, comunidades de pequeños productores rurales, entre otros. Por eso es importante difundirlo y aprovechar que tiene subtítulos en español.

Bibliografía

Escobar, Arturo (2012). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Kayser, Bernard (2020). *El renacimiento rural. Sociología del campo en el mundo occidental*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (1999). *El capitalismo ¿qué es? Un problema de conceptualización*. México: UNAM.

Ficha técnica

El mundo de mañana

Documental de la Televisión francesa TF2.

Dirección: Patrick Boitet

Realizado por: Anthony Forestier

Presentadora: Samah Soula

Dirección de Producción: Gael Chabot, J.F. Da Conceicao, Myriam Bouziane.

Junio 2016.

Duración: 1h25min

Enlace: https://www.youtube.com/watch?v=OoBBHSbMnRM



Yanga Villagómez Velázquez es egresado de la FCPyS de la UNAM de la carrera de Sociología. Doctor en Estudios Latinoamericanos, IPEALT, por la Universidad de Toulouse, Francia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT desde 1998. Profesor investigador del Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, desde 2005. Durante 30 años ha trabajado temas relacionados con el manejo de recursos naturales en comunidades rurales, campesinas e indígenas y sus trabajos han sido publicados en revistas de reconocido prestigio en Estados Unidos, Francia, España y diferentes países de América Latina. Ha tenido estancias académicas en la Universidad de Toulouse, en la Universidad de California en Santa Bárbara y en la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba. Sus cursos abordan temas de la historia del México agrario contemporáneo, la Ecología Política y el manejo de acervos archivísticos orientados a la elaboración de tesis de posgrado.

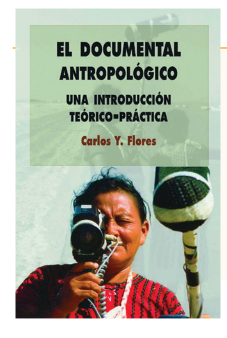


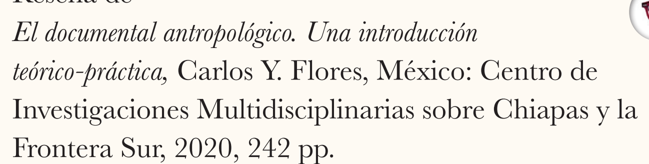
RESEÑAS CRÍTICAS

LA ENSEÑANZA DEL DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO: PARADOJAS Y CONTROVERSIAS

TEACHING ANTHROPOLOGICAL DOCUMENTARY: PARADOXES AND CONTROVERSIES

Antonio Zirión Pérez*





Reseña de
El documental antropológico. Una introducción teórico-práctica, Carlos Y. Flores, México: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2020, 242 pp.

El nuevo libro de Carlos Y. Flores brinda una inmejorable oportunidad para reflexionar sobre algunas cuestiones cruciales para la antropología visual y permite discutir en torno a ciertas paradojas y controversias que se encuentran en el seno del cine antropológico. Para empezar, podríamos cuestionar la categoría misma de "documental antropológico", que bien podría haber sido la de "cine etnográfico" –acaso más consolidada en el medio a nivel internacional– o algún otro término de los varios propuestos por diferentes autores (cinetnografía, etnocinema, etnoficción, etc.). No es que un nombre sea más correcto que otro, pero la elección de cualquiera de ellos inevitablemente enfatiza ciertos matices y presupuestos, a la vez que se deslinda de otros posibles, desdibujando y delineando así los contornos de aquel tipo de cine que realizamos o estudiamos las y los antropólogos. Siempre resulta productivo debatir a fondo sobre nues-

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 10 • septiembre 2022-febrero 2023, pp. 343-349
Recepción: 20 de julio de 2022 • Aceptación: 11 de agosto de 2022
https://encartes.mx





tras categorías y fundamentos conceptuales, y a esta tarea nos conduce implícitamente la lectura de este libro.

El documental antropológico. Una introducción teórico-práctica recoge y sistematiza varios postulados de autores clásicos y contemporáneos de la antropología visual internacional que aún no han sido traducidos al español. Así, constituye un valioso material didáctico que hacía mucha falta para la formación de estudiantes de habla española. El libro posee un doble potencial: puede servir para que estudiantes de antropología y ciencias sociales se acerquen a la producción de cine documental; pero también puede ayudar a los documentalistas y estudiantes de cine a entender mejor el valor antropológico de su praxis.

El contenido del libro es producto de varios años de investigación en el campo de la antropología visual, de un decidido interés en la producción audiovisual, además de una larga experiencia docente por parte de Carlos Y. Flores. Teóricamente está muy bien fundamentado, se nutre de múltiples fuentes bibliográficas y filmográficas, de referencias provenientes de diferentes disciplinas y escuelas de pensamiento, así como de diferentes géneros y tradiciones fílmicas.

Quiero destacar dos grandes fortalezas en esta obra de Carlos Y. Flores. Por un lado, aporta una perspectiva crítica, muy consciente y sensible a las tramas de poder detrás de la representación audiovisual de las diversas culturas y los diferentes grupos sociales. Por otra parte, su originalidad radica en el hecho de que se aproxima al campo del documental antropológico principalmente a partir de sus expresiones en México y América Latina, pero sin descuidar los hitos históricos a escala mundial. Sin embargo, con base en el gran respeto y la admiración que tengo por el autor, quisiera también señalar algunos aspectos del libro que considero debatibles.

Consideraciones en torno al texto y la imagen

Me resulta problemático que a lo largo de todo el libro el autor se refiere recurrentemente al lenguaje audiovisual y a las obras fílmicas como "textos visuales" o "textualización audiovisual". En una nota a pie de página (p. 12), Flores explica y justifica en qué sentido usa los términos "texto" y "textualización", con un criterio amplio que abarca también "documentos, imágenes, sonidos y demás". Y ciertamente, si nos remitimos a su origen etimológico, "texto" viene del latín *textum*, que se refiere al tejido. Así planteada, la textualización, de acuerdo con el autor, puede entender-

se como un textil, como la construcción o el hilvanado de un discurso a partir de diferentes elementos ("fotografías, pinturas, cine, videos").

No obstante, más allá de esta precisión conceptual, me sigue pareciendo delicado homologar nominalmente la imagen con el texto, sobre todo en un libro dirigido a quienes incursionan por primera vez en la producción audiovisual. Desde hace varias décadas, Margaret Mead hablaba de la dificultad de la antropología visual para distanciarse de la antropología, descrita como una disciplina de palabras. Esta separación le parecía crucial para legitimar y consolidar un tipo diferente de antropología, que se fundamenta y se construye en torno al poder de la imagen. Más recientemente, la antropología de los sentidos y el cine etnográfico sensorial también han insistido en la necesidad de liberar la imagen del peso del lenguaje verbal. De acuerdo con sus postulados, las imágenes son mucho más que signos lingüísticos. Si a las imágenes se les reduce o se les equipara con figuras textuales, pierden mucha de su fuerza poética, estética, epistemológica y evocativa. Por ello, no considero conveniente subsumir o simplificar el poder de la imagen al dominio de lo textual; propondría, más bien, darle un tratamiento diferente y pensarla como un entidad especial, autónoma e independiente del discurso textual, con sus propias cualidades, límites y alcances.

Más allá de la política de la representación intercultural

Otro aspecto que me gustaría discutir a propósito de este libro es que el énfasis en la perspectiva crítica, enfocada en las asimetrías y disputas de poder detrás de la representación audiovisual de las culturas —que sin duda es una perspectiva absolutamente necesaria—, puede llegar a opacar o invisibilizar otras dimensiones de la imagen igualmente importantes, como la cualidad estética, performativa, sensorial y afectiva de la experiencia fílmica, e inclusive su carácter no representacional.

Dicho lo anterior, me parece muy original y sugerente la propuesta del autor en cuanto a que los estilos o formas de representación en el cine documental pueden entenderse como "dispositivos de poder"; creo que esta intuición podría ampliarse y desarrollarse más para entender cómo los modos de representación contienen en sí mismos claves para interpretar los entramados políticos detrás de las películas, independientemente de su contenido. En este sentido, sería interesante también reflexionar sobre



cómo estos modos de representación devienen y constituyen escuelas, tradiciones, corrientes artísticas o subgéneros fílmicos.

La especificidad del cine documental

Cuando se habla de cine etnográfico, la discusión casi siempre gira en torno a qué es lo que hace etnográfica a una película, pero pocas veces nos preguntamos en qué sentido es pertinente llamarla *cine*. Algo similar sucede en el libro; discurre magistralmente sobre la naturaleza antropológica de ciertos documentales, pero se elude una caracterización más sustantiva del propio género documental. Como ya hemos señalado, el texto se concentra principalmente en las políticas de la representación cultural, desde una antropología crítica, pero casi no aborda el documental como un género cinematográfico, con su especificidad, sus desafíos y su potencialidad.

Cada vez hay más estudios y tratados sobre la teoría, la filosofía y la historia del cine documental, sobre sus formas contemporáneas, sus vanguardias y nuevas vertientes, sus conexiones con otros campos del conocimiento y disciplinas artísticas, tanto en inglés como en castellano y en otros idiomas. Así mismo, más allá de la academia, en museos, festivales, filmotecas, desde la crítica y la curaduría fílmica, en los últimos años se ha producido una gran cantidad de ensayos y reflexiones sobre el cine documental. Entiendo perfectamente que no era el objetivo del libro ahondar en este *corpus* de conocimiento, pero tampoco habría que subestimarlo.

Por otra parte, considero que el tema de la circulación y la distribución del cine etnográfico o el documental antropológico se menciona de manera un tanto escueta en el libro. La cuestión de los públicos, la recepción, la formación de audiencias, así como la distribución y la exhibición de películas en festivales, muestras, congresos o foros académicos, tanto como los usos del documental por parte de organizaciones o movimientos sociales como un instrumento de lucha política y transformación social, podrían dar mucho que pensar desde la perspectiva antropológica, considerando el cine como un hecho social total, como un fenómeno cultural muy complejo y revelador de los mundos contemporáneos.

Guía básica para la realización audiovisual

En la segunda parte del libro, destinada a las técnicas y destrezas necesarias para la producción audiovisual, salen a relucir algunas paradojas muy interesantes. Primero, es primordial reconocer que un manual de técnicas

cinematográficas siempre tendrá un alcance limitado; nunca puede resolver del todo la enseñanza práctica. Es preciso enfatizar que las guías de realización audiovisual nunca reemplazan la necesidad de la praxis; es imprescindible aprender sobre la marcha, a base de ensayo y error: echando a perder se aprende y nadie experimenta en cabeza ajena.

El segundo dilema de orden técnico es que el contenido de este libro, como el de toda guía práctica, corre peligro de perder vigencia y volverse anacrónico muy pronto ante el avance vertiginoso de la tecnología. Se explican con gran detalle varios aspectos del uso de cámaras y micrófonos. Pero las cámaras de hoy no se parecen a las que se usaban a principios de los dosmiles y seguro no se parecerán a las que vendrán en los próximos años. ¿Qué hacer ante este dilema? Además, las nuevas generaciones de estudiantes "nativos digitales" ya no suelen recurrir a este tipo de instructivos, de algún modo nacen con el *chip* integrado o bien recurren a tutoriales en YouTube para despejar dudas específicas.

Una última inquietud con respecto a la parte práctica del libro. A pesar de que en la primera parte se expone la gran variedad de formas que puede cobrar el documental antropológico, en la parte práctica solamente se aborda un tipo de producción: el documental testimonial basado en entrevistas. El libro se enfoca de manera estupenda en el proceso de preparación, realización y videograbación de una entrevista de corte antropológico. Pero se extrañan algunas notas o consejos sobre la realización de otros estilos menos convencionales de documental antropológico, por ejemplo, la grabación de una narración en off autorreflexiva o ensayística; el manejo de cámaras y micrófonos en el cine directo u observacional; el uso de material de archivo de diversa índole; o *tips* para la realización de una película de corte más contemplativo o multisensorial.

Presente y futuro del documental antropológico

En el recuento histórico que elabora el libro del devenir del documental antropológico en México, hay un corte abrupto al llegar hacia finales del siglo XX. Se mencionan autores como Nicolás Echevarría y Alfonso Muñoz, pero se omite casi todo lo ocurrido desde inicios del XXI, pasando por alto nuevos desarrollos que han implicado una revolución cualitativa en el género. Se echa de menos una reflexión sobre los movimientos actuales, las instituciones, laboratorios, redes, colectivos, así como sobre las tenden-



cias contemporáneas de documental antropológico, como la etnografía multisensorial, tan polémica como influyente en los últimos años.

Asimismo, el libro brinda apenas una probadita de las nuevas formas narrativas generadas a partir de las nuevas tecnologías digitales, que han dado pie a innovadoras películas antropológicas que emplean realidad virtual, inteligencia artificial, cámaras de 360 grados, drones, o que se aproximan al cine interactivo, expandido, transmedia o al *web doc*. Si bien la reflexión sobre estos nuevos lenguajes, soportes e interfases sería materia de una publicación diferente, valdría la pena señalar las dimensiones antropológicas que se ven potenciadas o trastocadas (por ejemplo, la autoría y la autoridad, el carácter participativo, colaborativo o interactivo, las narrativas no lineales, la posibilidad de la polifonía y la intermedialidad) y sus implicaciones para el quehacer etnográfico y el conocimiento antropológico.

La forma es fondo

Para concluir, quiero insistir en que *El documental antropológico* es un libro fundamental para la antropología audiovisual iberoamericana, que sin duda contribuirá significativamente a la formación de nuevas generaciones. En adelante, sin duda formará parte de la bibliografía básica de los cursos que impartimos quienes nos dedicamos a la docencia en este campo. En este sentido, celebro enormemente la coherencia que existe entre el contenido del libro y su estrategia de difusión. Se trata de un libro electrónico de acceso abierto para descarga gratuita, que asegura su adopción por estudiantes y profesores, que son precisamente los interlocutores que busca esta obra. La forma de distribución es, en este caso, parte del fondo y uno de los aportes más sustanciales de este libro.



Antonio Zirión Pérez es profesor e investigador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-I, maestro en Antropología Visual por la Universidad de Manchester y etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Autor y coordinador de varios libros y artículos espe-

cializados en antropología visual, cine etnográfico, cultura urbana, sentidos y emociones. Es además fotógrafo y documentalista, con dos libros de fotos publicados y documentales merecedores de importantes reconocimientos nacionales e internacionales. Por más de quince años se ha desempeñado como gestor cultural, curador y jurado en diversos museos, muestras y certámenes de cine, foto y artes visuales, y como programador en festivales internacionales de cine documental como DocsMX y Ambulante.



CONTENIDO

Vol. 5, núm. 10, septiembre 2022-febrero 2023
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999

TEMÁTICAS

REALIDADES SOCIOCULTURALES


ENCARTES
revista digital multimedia



RESEÑAS CRÍTICAS